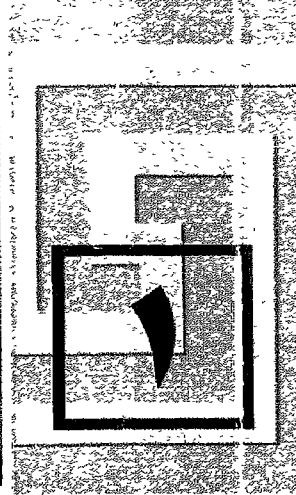


أفلاطون



فيديون

فيديون

فيديون

فيديون

فيديون

فيديون

فيديون

سلسلة محاورات أفلاطون  
مترجمة عن النص اليوناني





أفلاطون  
" فيدون "  
(في خلود النفس)



سلسلة  
محاوَرات أفلاطون  
مترجمة عن النص اليوناني  
(١)

# أفلاطون « فيدون » ( في خلود النفس )

ترجمها عن النص اليوناني مع مقدمات وشروح

دكتور عزت قرني

دكتوراه الدولة في الآداب من السربون

فاز هذا الكتاب بجائزة الدولة التشجيعية في الفلسفة لعام ١٩٧٥م

الطبعة الثالثة  
معدلة ومنقحة

٢٠٠١م

الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)



الكتاب : أفلاطون . فيدون (في خلود النفس)

محاورة ترجمها : د. عزت قرني

رقم الإيداع : ٢٠٠١/١٠٩٣٩

الترقيم الدولي : ISBN

977 - 303 - 363 - 5

تاريخ النشر : ٢٠٠٢م - الطبعة الثالثة

الناشر : دار قباة

للطباعة والنشر والتوزيع

حقوق الطبعة والترجمة والاقتباس محفوظة

الإدارة :

٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج آمون

الدور الأول - شقة ٦

٦٣٦٢٥٦٢ - فاكس / ٦٣٧٤٠٣٨

المكتبة :

١٠ شارع كامل صدقي - الفجالة (القاهرة)

٥٩١٧٥٣٢ / ١٢٢ (الفجالة)

المطابع :

مدينة العاشر من رمضان - المنطقة الصناعية (C1)

٠١٥/٣٦٢٧٢٧

[www.alinkya.com/kebaa](http://www.alinkya.com/kebaa)

e-mail: qabaa@naseej.com

## تقديم الطبعة الثالثة

هذه هي الطبعة الثالثة لهذا الكتاب (بعد طبعته الأولى عام ١٩٧٣م، والثانية عام ١٩٧٩م) ، الذي يضم الترجمة العربية العلمية لنص من أهم نصوص الفكر اليوناني كله، بل والفكر الغربي عامة، والذي اهتمت بموضوعه أعظم اهتمام كثير من العقول المتفلسفة في الحضارة الإسلامية.

ويطيب لي أن أرد هنا الفضل إلى أصحابه، فأشير إلى أن حصول هذا الكتاب على جائزة الدولة التشجيعية في الفلسفة لعام ١٩٧٥م، وهو الأول مطلقاً بين إنتاج كاتب هذه السطور بعد عودته عام ١٩٧٢م من البعثة العلمية إلى جامعة السوربون للتخصص الأكاديمي في الفلسفة اليونانية (وفي أفاطون تحديداً بحسب نص طلب كلية الآداب بجامعة عين شمس)، إنما يعود إلى أعضاء لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للفنون والآداب وقتئذ، وخاصة إلى رئيسها العظيم الأستاذ الدكتور إبراهيم بيومي مذكور عليه رحمة الله، والذي لم أشرف بالاتصال به أو بقاءه شخصياً إلا بعد تكريم هذا للكتاب بتلك الجائزة ، ذلك العالم المتمكن المترفع القادر على تمييز الثمين من الغث بنظرة واحدة. رحمه الله رحمة واسعة، وندعو الله بكرمه أن يمن على مصر بأمثاله معرفة وفكراً، وتدقيقاً وفضلاً، ووضوحاً في البيان وحسماً في الإدارة، وإدراكاً لمكانة العلم وترفعاً عن صغائر كثير من القوم.

وبعد، فإني أرجو أن يكون في إصدار هذه الطبعة الثالثة، التي أضفنا إليها بعض التعديلات و الإضافات وتصويبات كثيرة متنوعة، وفي هذا الثوب الجديد، خدمة للجمهور المتطلع إلى معرفة بعض روائع الفكر اليوناني، فضلاً عن طلاب الدراسات الفلسفية واليونانية، في مصر والعالم العربي من مغربه إلى خليجه.

## عزت قرني

في الأول من سبتمبر عام ٢٠٠٠م





## تصدير الطبعة الأولى

نقدم هنا إلى قراء العربية لأول مرة، فيما يبدو<sup>(١)</sup>، في تاريخ هذه اللغة، ترجمة كاملة وعن اليونانية مباشرة لإحدى عظيمات المحاورات الأفلاطونية، "فيدون". وسيتفق العقلاء على أن أية ترجمة منقولة عن غير النص في لغته الأصلية ليست بذات قيمة علمية، وإن كان قد يحمدها لصاحبها محاولته ملء الفراغ بقدر استطاعته. ولكن الخطر أن الترجمة عن ترجمة أخرى لنص بلغة ثالثة يحتتمل أن تضلل أكثر مما تفيد، وهي ستظل على أية حال بعيدة بالضرورة عن مقاصد النص الأصلي. ولنا أن نتصور قيمة ترجمة لمؤلفات الفيلسوف الفرنسي ديكارت، مثلاً، تكون قد أخذت عن اللغة اليابانية وليس عن اللغة الفرنسية، لو لم تكن بين أيدينا الترجمات المعتمدة التي أخرجها الأستاذ الدكتور عثمان أمين لكبريات كتب هذا الفيلسوف!

وقد أردنا لترجمتنا هذه أن تكون حرفية، لهذا حاولنا إتباع ترتيب أجزاء العبارة اليونانية بقدر ما تسمح به الصياغة العربية، ووضع المقابلات العربية الحرفية، ما أمكن ذلك، للكلمات والتعبيرات اليونانية، باختصار أردنا لها أن تكون ترجمة كلمة بكلمة. ونفس هذا المنهج اتبعناه أيضاً في ترجمتنا لمحاورات "أوطيفرون" و"الدفعا" و"أقريطون"، التي تظهر في مجلد مستقل تحت عنوان "محاكمة سقراط"<sup>(٢)</sup>.

وقد اتبعنا النص الذي نشره جون بيرنت للمحاورات الأفلاطونية والمسمى بنشرة أكسفورد، وترقيمنا لأوائل الصفحات والفقرات بحسبه أيضاً (وإذا حدث

(١) انظر مؤقتاً "فيدون" وكتاب التفاحة المنسوب لسقراط" للدكتور على سامي النشار، ١٩٦٥م، ص ٢٦٥، ٢٦٧، وخاصة ص ٢٧٢: "ولكن هل نستنتج من كتابات ابن أبي أصيبعة أن فيديون قد ترجم إلى العربية؟ لا توجد إشارة واضحة إلى هذا، ولكن يمكننا أن نقول إن الكتاب قد ترجم مختصراً"، وقارن ص ٢٧٣.

(٢) ولعل هذه الترجمات جميعاً أن تكون مفيدة بعض الفائدة لطالب الدراسات اليونانية من يستطيع بمعونتها تتبع النص في غير مشقة كبيرة.

ووجد اختلاف مع ترقيم نشرة أخرى، مثل مجموعة Budé الفرنسية، فإنه لا يزيد في العادة عن سطر واحد). وقد وضعنا الأرقام الأصلية لصفحات المحاورات وفقراتها، والتي سيجدها القارئ أثناء قراءته للمراجع العلمية، بين أقواس مربعة، مثلاً [٦٤]، أي صفحة ٦٤، وتبدأ معه فقرتها [أ]، ثم [ب] أي صفحة ٦٤ في فقرتها ب، وتقسّم كل صفحة إلى خمس فقرات: أ، ب، ج، د، هـ، وكل منها يحوى في العادة من ثمانية إلى عشرة سطور. وعندما يريد الكاتب أن يحيل القارئ إحالة دقيقة إلى مرجعه، فإنه قد يضيف السطر بعد ذكر الصفحة والفقرة، هكذا: ٦٤ ب ٧ (والسطور هنا بحسب نشرة بيرنت كما هو مفهوم). وقد وجدنا من المهم أحياناً، في المقدمات أو في التعليقات، إثبات بعض الكلمات اليونانية، ولكننا كتبناها بالحروف اللاتينية لاعتبارات عملية تخص الطباعة، ونشير على الخصوص إلى أننا كتبنا حرف "الإيسلون" هكذا: e مهمما يكن تشكيله، وحرف "الإينتا": ê، و"الثيتا": th، و"الأوبسلون": u، و"الخي": kh، و"الأوميغا": ô.

وقد استفدنا بالطبع من الشروح والترجمات التي نشرت للمحاورة، ونخص بالذكر منها في الألمانية والإنجليزية والفرنسية:

- Fr. Dirlmeier, Platon, Phaidon, München, 1949.  
 J. Burnet, Phaedo (with Introd. and Notes), Oxford, 1911.  
 R. S. Bluck, Plato's Phaedo, Cambridge, 1955.  
 R. Hackforth, Plato's Phaedo, Cambridge, 1955.  
 L. Robin, Platon, Phédon, Coll. G. Budé, Paris, 1936<sup>(٣)</sup>.  
 E. Chambry, Platon. Oeuvres complètes, Tome III, Paris, s.d.

وقد قسمنا "فيدون"، تسهيلاً على القارئ وتيسيراً لشرح المحاورات والتعليق عليها، إلى أقسام، وقدمنا لكل قسم بمقدمة، وإن كنا جمعنا كل المقدمات في أول الطبعة الثانية، ولكن مع إثبات القسم من النص الذي يختص به كل جزء من

(٣) ترجمة المقدمة الهامة لهذا الكتاب يجدها القارئ المستعرب في كتاب الدكتور على سامي النشار المذكور مع شيء من التلخيص (ص ١٣٧-١٨٥)، ويجد بعدها مقدمة ترجمة شامبري المذكورة، ولكنها ليست بذات أهمية خاصة.

المقدمة العامة، كما أثبتنا على هامش النص ما رأينا إضافته من شروح وتعليقات، متذكّرين طوال الوقت أننا نكتب للقارئ بالعربية.

ولا شك أنه يمكن أن يقال إن هناك أشياء كثيرة كان يمكن أن تضاف إلى المقدمات وإلى الهوامش. والحق أن التعليق الوافي على المحاوره يمكن أن يستغرق مجلداً بأكمله، ولكننا رأينا الاكتفاء الآن بما سيجهه القارئ هنا، ولعلنا نعود إلى مسائل هذه المحاوره الهامة في دراسات أخرى. وإننا لننتظر ملاحظات الدارسين سواء على تفسيرنا أو على ترجمتنا، ولعل ذلك يكون، فيما يخص الحالة الأخيرة، بالرجوع إلى النص اليوناني نفسه وبمراجعة ترجمتنا عليه. ونحن واثقون أن الدراسات الفلسفية، بل واليونانية، في مصر، ستستفيد من هذا النقد الذي نرحب به كل الترحيب، خاصة وأنها نعى كل الوعي أنه ليس هناك من كلمة أخيرة لا في ميدان الترجمة ولا في ميدان التفسير الفلسفي. وأين هو هذا الذي لا يخطئ أو لا يسهو أو ينسى؟

أخيراً، فإنني أجد واجباً على أن أثبت هنا، في تقديم هذا الحوار عن الخلود، كلمة وفاء لذكرى واحد من كبار أساتذة الفلسفة الإسلامية والتصوف، أبو العلا عفيفي، الذي جعلته، رغم ندرة اللقاء، عظيم مكانته وقرابة قريبة، مثلاً لنا نتطلع إليه، ولذكرى أربعة من أساتذتنا، رحلوا عن هذا العالم أثناء غيابنا عن أرض مصر الخالدة، ولهم علينا حق العرفان، وقد انتبهوا إلينا وشجعوا ورعوا، سواء منذ الشهور الأولى نفسها لدراستنا بكلية الآداب بجامعة القاهرة، أو بعد ذلك، وهم الأساتذة : أحمد فؤاد الأهواني، يوسف مراد، محمد مصطفى حلمي، ومحمد صقر خفاجة. وفي الوفاء بعض الخلود.

المؤلف



## تقديم المحاور

### أهمية "فيدون":

هذه محاوره من أهم محاورات أفلاطون، اهتمت بها الفلسفة اليونانية بعد أفلاطون، واهتم بها الفكر الإسلامى والفكر المسيحى، ولا تزال تحتل مكانة فى المقدمة بين المحاورات الأفلاطونية التى يقبل عليها القراء والشراح فى الغرب اليوم. وقد تختلف دواعى الاهتمام بها بعض الشيء عند القارئ المهتم بالفلسفة وعند المتخصص، فالأول يرى فيها تخليداً لاسم سقراط ووصفاً مؤثراً لموت الفيلسوف وعرضاً لمشكلة شغلت الإنسانية، مشكلة النفس وخلودها، ويجذبه إليها سهولتها فى كثير من مواضعها وفن أفلاطون الذى يصل إلى ذورته فى هذه المحاوره حياة وتأثيراً، مما جعل البعض يعتبر أنها أعظم ما كتب فى النثر الأدبى اليونانى على الإطلاق. أما المتخصص، فإنه يرى فيها لا شك هذا كله، ولكنه يرى فيها كذلك إحدى قمم التفلسف الأفلاطونى، ومؤلفاً يكون مرحلة رئيسية من مراحل تكون فلسفة أفلاطون، ويجمع بين دفتيه وضعا لمعظم النظريات الأفلاطونية الهامة، على نحو ما تظهر فى هذه المرحلة من فكر أفلاطون.

### تاريخ كتابتها :

من المستحيل تحديد تاريخ دقيق لتأليف "فيدون"، بسبب عدم احتوائها على أية إشارة تاريخية إلى عصر أفلاطون تساعدنا على تأريخها. لهذا، فإن الطريق الباقى هو الاعتماد على مكان المحاوره بين المحاورات الأخرى، واقتراح تاريخ تقريبي بناء على ذلك. ومن غيز المشكوك فيه أن المحاوره تنتمى إلى فترة النضوج التى تلت مرحلة الشباب. وإلى أواخر هذه المرحلة الأخيرة تنتمى محاورات مثل "جورجياس" و"مينون" و"أقراطيلوس"، وتشير محاورتنا فى وضوح إلى "مينون". من ناحية أخرى فإن مضمون المحاوره يدعو إلى اعتبار أنها كتبت قبل محاوره "الجمهوريه" التى تعد أكمل وضع لنظريات أفلاطون فى مرحلة النضوج، وهو ليس حال "فيدون" التى يغلب عليها طابع البحث وعدم التقرير الحاسم. ولما كان من المقبول عموماً أن "الجمهوريه" قد كتبت بعد إنشاء واستقرار

مدرسة أفلاطون المسماة بالأكاديمية (حوالي عام ٣٨٨ ق.م.) ، ولما كان نضج المحاولة الفلسفية في "فيديون" يدل على قرب تاريخها من تاريخ "الجمهورية" ، كما يدل على هذا أيضاً دراسة أسلوب أفلاطون وخصائصه اللغوية، ولما كانت الإشارات المتعددة إلى بعض المذاهب الفيثاغورية تجعلنا نميل إلى اعتبار أن "فيديون" قد كتبت بعد رحلة أفلاطون التي جال خلالها بين مصر والساحل الإفريقي وجنوب إيطاليا (التي كانت مركز تجمع الفيثاغوريين) ، وهي الرحلة التي أسس بعد عودته منها مدرسته، فإنه يمكن القول إن محاورتنا قد ألفت في فترة لاحقة على ٣٨٨ ق.م، وربما قريباً من هذا التاريخ (أى وعمر أفلاطون حوالي الخامسة والأربعين، فقد ولد عام ٤٢٧ ق.م).

### موضوع المحاوره :

اختلف الشراح حول الموضوع الحقيقي لهذه المحاوره. فمنهم من يعتقد أنها رواية تاريخية دقيقة لما قيل يوم موت سقراط<sup>(١)</sup>، فموضوعها إذن هو مجرد حكاية ذلك. ومنهم من يرى أنها تمثل آراء أفلاطون نفسه حول الموت وخلود النفس معروضة إلى جانب نظريات أخرى له حول المثل والتذكر<sup>(٢)</sup>. ومنهم من يعتقد أن موضوعها إنما هو رأى أفلاطون حول الفيلسوف الحق<sup>(٣)</sup>، أو حول النظرية الأخلاقية، ذات الأصل السقراطي، الخاصة "بالعناية بالنفس"، أى تعميق النظر في القيم الأخلاقية وتطبيق هذا فى السلوك<sup>(٤)</sup>، أو حول السعادة كما يراها الفيلسوف<sup>(٥)</sup>. وفيما يخص الرأى الأول فقد أثار موجة عارمة من النقد حين قام فى أوائل القرن العشرين الميلادى فى إسكتلنده، لأنه يريد أن ينسب كل ما يقال على لسان

(١) هذا هو رأى بيرنت Burnet فى كتابه المشار إليه ، وكذلك فى كتابه : Greek Philosophy. I : From Thales to Plato ، ورأى تايلور (A. E. Taylor) فى كتابه : Varia Socratica ، وفى كتابه

Plato. The Man and his Work.

(٢) انظر كتاب روبان Robin المذكور، ص XXI .

(٣) انظر كتاب Bluck المذكور، ص ٥ .

(٤) انظر كتاب Hackforth المذكور، ص ١ .

(٥) انظر كتاب Dirlmeier المذكور، ص ٢٣٨ .

سقراط في المحاورات الأفلاطونية إلى سقراط التاريخي نفسه، بينما نحن نعلم من مصدر وثيق كأرسطو أن أفلاطون هو صاحب نظرية المثل كما نراها في "فيديون"، أي باعتبارها ذات وجود منفصل مستقل وليس كمجرد أفكار في الذهن. ومن جهة أخرى، فإن محاورات أفلاطون تضع على لسان سقراط آراء يختلف بعضها عن بعض، وتصل أحياناً إلى حد التضارب. ولم نذهب بعيداً ونحن نرى سقراط في محاوره "الدفاع" (وهي التي تنقل في رأى معظم المفسرين مضمون ما قاله سقراط التاريخي بالفعل أمام المحكمة التي حوكم أمامها) يقول إنه لا يستطيع أن يقول شيئاً محدداً عن الموت، بينما سنراه هنا في "فيديون" يتحدث في حماس واعتقاد شديدين عن خلود النفس وعن طبيعتها الإلهية، وذلك بينما الفارق الزمني بين لحظة هذه المحاوره وتلك لا يعدو بضعة أسابيع؟ وهكذا نرى، وبدون الدخول في تفاصيل نقد تلك النظرية<sup>(١)</sup>، أنها تؤدي إلى صعوبات جمة وتناقضات كثيرة. والموقف الأسلم هو نسبة كل المحاورات إلى أفلاطون مع الاعتراف بوجود تأثير سقراطي وآراء سقراطية هنا وهناك، بل وبوجود بعض المحاورات التي تهدف قصداً إلى التاريخ لبعض لحظات سقراط، ومنها محاوره "الدفاع" ومحاوره "أقريطون"، ويمكن كذلك أن تضاف إلى هذه المجموعة الصفحات الأولى والأخيرة من "فيديون" (٥٨هـ - ٦٤ب، ١١٦أ-١١٨أ). ولكن هذا لا يعنى أن "فيديون" قد ألقت من أجل حكاية يوم سقراط الأخير، بل الأدق أن يقال إن تلك اللحظة التاريخية قد اختيرت إطاراً للحديث عن آراء أفلاطون في موضوع يناسبها كل المناسبة، ألا وهو خلود النفس.

وكما يرى القارئ، فإننا نميل إلى اعتبار أن خلود النفس هو موضوع المحاوره. أو ليس هذا هو ما يشغل القسم الأكبر منها؟ ولكن ذلك لا يعنى أن الآراء التي تجعل من الأخلاق، وأخلاق الفيلسوف على الدقة، موضوعاً للمحاوره آراء مخطئة، فما من شك أن نهايات معظم البراهين على خلود النفس هنا ستؤكد

(١) انظر مقدمة روبان في كتابه المذكور، ص XX وما بعدها (وهامش ٣ من تقديمنا هنا)، والمراجع التي تذكرها، وتلك التي ينكرها كذلك Bluck في كتابه المشار إليه، ص ٥، هامش ١.

على الواجبات الأخلاقية التي ستضمن للنفس ذلك المصير، كذلك فإن مغزى الأسطورة التي ينتهي بها الحوار (١١٤ ج - هـ) مغزى أخلاقي. أخيراً، فإن نصيحة سقراط الأخيرة لأصدقائه هي أن "يعتوا بأنفسهم" (١١٠ ب)، أي أن يهذبونها بالعلم وأن يصرفوها عن الجسد وملذاته لنتهيماً لكي تستحق الخلود. ورغم هذا، فإن محور المحاوراة كلها هو الخلود، وحوله تدور بعض الموضوعات الفرعية التي تبرز أحياناً لتحل مكان الصدارة، ولكنها سرعان ما تعود إلى المركز الثاني بعد قليل، ومنها نظرية المثل ونظرية الأخلاق.

### الشخصيات :

الشخصية الرئيسية هي بالطبع شخصية سقراط. ونحن في هذه المحاوراة نرى سقراط في موقف استثنائي كل الاستثناء وقمين بالكشف عن خلفه الحقيقي. وإذا بسقراط يسلك ويتحدث في هذا اليوم كما سلك وتحدث في سالف حياته، بل ها هو يبتسم ويضحك، فيثير دهشة من حوله أولاً ثم إعجابهم ثانياً، وكلا الأمرين مقرون بالشفقة عليه وبالشفقة على أنفسهم معاً. ذلك أنهم يعون خسارتهم بفقد هذا الصديق وهذا المعلم. وهكذا فإن صورة سقراط لا تتضح إلا من خلال أعين الآخرين، سواء منهم من كان حوله أو حتى من كان بعيداً ويتلهف على سماع أخباره. وقد رآه فيديون شجاعاً أمام الموت، بل لا يبالي به، سعيداً باقتراب لحظة معرفة الحقيقة كاملة، ويقرب انكشاف الستر عن العالم الإلهي. ورآه يدفع بزوجه السباكية المولولة ليتجه إلى أصدقائه في الحكمة وليتحدث في الفلسفة من الصباح حتى الغروب، منغمساً في الحوار، واجداً متعة أكبر المتعة في الأخذ والرد، محتفظاً على الدوام برباطة الجأش أمام كل اعتراض مهما بدا مهدداً. ورآه متفلسفاً حتى النهاية لا يقطع بشيء قطعاً، ولكنه في نفس الوقت لا يرضى بحل التكاثر، فيمضي حتى النهاية باحثاً فاحصاً مقلباً الأدلة على كل أوجهها، موصياً أصدقائه وأتباعه بمواصلة الفحص. ثم رآه في لحظاته الأخيرة وهو يتناول السم في هدوء من لا يبالي بالجسد. ولكي يصف سقراط وسلوكه هذا، اختار أفلاطون أبلغ الوسائل، ألا وهي وسيلة البساطة التي تنفذ في القارئ إلى أعماق ما كان يمكن أن تصل إليها النبيرة العالية. وكم هي عظيمة تلك الشحنة الانفعالية التي تحتويها



جاهدة في السيطرة عليها الكلمات البسيطة الأخيرة التي ينتهي بها المؤلف كله: "هذه كانت نهاية صديقنا، الرجل الذي نستطيع أن نقول إنه كان، من بين كل من عرفنا من رجال هذا العصر، أفضلهم وأحكمهم وأعدلهم".

وتظهر حول سقراط شخصيات أربع رئيسية، هي شخصيات: فيدون وسيمياس وكيبيس وأقريطون. وفيدون هو الذي يحكى الحوار لإخيكراطيس (وهو فيثاغورى من أتباع فيلولاوس فيما يبدو)، وفيه يتناول فيدون بضع كلمات مع سقراط (٨٩ ب وما بعدها). وأهم ما نعلمه عنه يأتي من ديوجينيز اللايرسى في كتابه عن "حيوات ومذاهب الفلاسفة اليونان". فيبدو أن سقراط أشار على بعض أصدقائه بتحريره من العبودية التي وقع فيها بعد هزيمة مدينته الأصلية "إليس" أمام أعدائها، فاشتروه وتحرر، وأصبح تابعاً مخلصاً لسقراط (انظر ٥٨ د). وكانت له بعض المؤلفات على شكل محاورات، ويبدو أنه كون مدرسة عند رجوعه إلى وطنه. هذا، ويقرن اسمه بالمدرسة الميجارية التي سيؤسسها أوقليدس (وكان من أتباع سقراط هو الآخر، ونراه بين الحاضرين في محاورتنا). لماذا اختار أفلاطون فيدون ليروى هذا الحوار؟ إذا كان من الممكن أن نتصور أن علاقات أفلاطون وسقراط نفسه الوثيقة بحلقات الفيثاغوريين هي التي جعلت أفلاطون يضع إخيكراطيس الفيثاغورى أمام فيدون، فإنه من الصعب جداً معرفة الداعي الذي جعله يطلق اسم هذا الأخير على المحاور، وكل ما قد يقال لتبرير هذا لن يخرج عن دائرة الافتراض.

أما سيمياس وكيبيس فإنهما من مدينة طيبة، وهما شابان (١٨٩ أ) ثريان جاءا إلى أثينا مستعدين للمشاركة بمالهما في إنقاذ سقراط من السجن (انظر محاوره "أقريطون"، ٤٥ ب). وهما من الجماعة الفيثاغورية بحسب مغزى كلام سقراط عن علاقةتهما بفيلولاوس (٦١ د). ويظهر اسم سيمياس في محاوره "فايدروس"، كذلك (٢٤٢ ب)، وربما كان ذلك إشارة إلى محاورتنا هذه، كما أن اسم كيبيس يظهر في الخطاب الثامن (٣٦٣ أ)، على أنه صديق قريب لأفلاطون، ولكن نسبة هذا الخطاب إلى المؤلف غير مؤكدة، وإن كان بعض النقاد من العلماء يرجحون صحته. وينسب إلى كل من سيمياس وكيبيس عدد من المحاورات. وكيبس ألمع

ذكاء بكثير من سيمياس، الذي يعترف في لحظة ما أنه غير قادر على متابعة برهنة سقراط (٧٦ب)، ويعتذر عن لبس ارتكبه (٧٦د)، بل وعن مجمل اعتراض قدمه (٩٢ج - د)، وإن كان يبدو بصفة عامة حذراً في قبول الحجج التي تقدم إليه (انظر ٨٥ ب - ج، ٩٢ ج - د، ١٠٧ أ - ب). ولكن كيبس أكثر منه حذراً (١٧٧)، وحيه للتدليلات العقلية، بل وللمحاجة، واضح (٦٢هـ - ٦٣، ١٧٧... وغير ذلك). وهو أول من يبدأ بسؤال سقراط (٦٠ج - هـ)، وأول من يعترض عليه (٦١د)، وهو يعترض مرات عديدة بعد ذلك (٦٢ج - هـ، ٧٧ج)، وهو أول من يطلب من سقراط البرهان على ما يقول (٦٩هـ - ٧٠). ومن الصفات الأساسية لكيبس أنه لا يقبل الأمور على ظاهر ما تقدم عليه، بل يطلب الوضوح والبرهان دائماً (٦٢هـ - ٦٣). ومن جهة أخرى، فإن مشاركته في الحوار أكثر إيجابية من سيمياس، فهو الذي يقدم أول عرض لبرهان التذكر (٧٢هـ)، هذا على حين أن سيمياس لا يفهم لأول وهلة المقصود منه (١٧٣)، كذلك فإنه صاحب أهم الاعتراضات على كلام سقراط (٨٦هـ وما بعدها)، وهو يظل ثابتاً على هذا الاعتراض الذي كان قد عرض مبدأه من قبل (٧٧ج). وسقراط يبدو مقدراً له أعظم تقدير (انظر مثلاً لفتة سقراط إليه في ١٠٣ج، وهي تدل على مكانته).

وهناك أخيراً أفريطون الذي لا يقوم بأى دور فلسفي، ولكنه يشارك في إعطاء المحاورة طابع الحياة. ولعل ما يحكيه أفلاطون عنه يعكس دوره الفعلي في ذلك اليوم. ونحن نعرف أنه كان من أصدقاء طفولة سقراط وأنه كان ثرياً. وهو إن لم يكن من أتباع سقراط فلسفياً، إلا أنه كان قادراً على متابعة المسائل الفلسفية (انظر محاورة "أوثيديموس"، ٣٠٤ج وما بعدها، ومحاورة "أفريطون"). ودوره هنا، وفي محاورة "أفريطون" التي تتسمى باسمه، هو دور الصديق الذي يقوم على رعاية أمور سقراط الشخصية.

## مقدمة عامة

(١)

تمهيد

(٥٧ أ - ٦٤ ب)

مقدمة الحوار (٥٧ أ - ٥٩ ج) - سقراط في السجن

- (٥٩ ج - ٦٠ ج) - ونظم الشعر (٦٠ ج - ٦١ ب) -

- والموت والانتحار (٦١ ب - ٦٣ ب) -

أمل سقراط (٦٣ ب - ٦٤ ب)

يدور الحوار التمهيدى فى مدينة فليوس بين إخيكراطيس، وهو من أهل هذه المدينة، وفيدون. ويبدو من الحوار أنه تم عقب تجرع سقراط السم بوقت غير طويل، حيث إن إخيكراطيس يقول إن أحداً من عندهم لم يذهب إلى أثينا منذ مدة طويلة، وإن أحداً قادراً على إخبارهم خبر اليقين عن يوم سقراط الأخير لم يأت من أثينا إلى هناك كذلك. ولكن ذلك الوقت لا يمكن أن يطول أمداً يتعدى الأسابيع. ونلاحظ أن خبر إعدام سقراط نفسه كان قد وصلهم، أما ما يطلبونه فهو الرواية اليقينية التفصيلية. ولهذا اهتم إخيكراطيس بسؤال فيدون إن كان هو نفسه قد حضر سقراط فى ساعاته الأخيرة، فيجيبه على ذلك بالإيجاب. ويفسر فيدون له، ولمن حوله من المهتمين بسماع شىء عن سقراط، ولعلمهم جميعاً من الجماعة الفيثاغورية فى تلك المدينة، سبب انقضاء وقت طويل بين الحكم على سقراط بالإعدام وإعدامه الفعلى، بأن المصادفة شاعت أن تتوج السلطات الدينية فى أثينا السفينة التى ترسل كل عام إلى ديلوس، وهى جزيرة ذات مكانة دينية كبيرة، تنفيذاً لنذر قديم، وكان القانون يحرم ألا ينفذ الإعدام فى أحد طوال المدة الممتدة من إعداد السفينة وتزيينها حتى عودتها، لأن المدينة يجب أن تظل طاهرة من كل دنس خلال تلك الفترة. وقد شاعت المصادفات أن تعوق الرياح المعاكسة السفينة عن العودة السريعة (انظر أيضاً محاوره "أقريطون"، ٤٣ ج وما بعدها). ثم يسأله إخيكراطيس عن حضر فى معية سقراط فى يومه الأخير فى السجن،

فيجيبه بأنه كان هناك كثيرون من أصدقائه، ويعدد له من يتذكره منهم. فقد كان هناك من الأثينيين: أنتستينيز الذي سيؤسس المدرسة الكلية، وكان من خصوم أفلاطون بحسب كل احتمال، وإسخينيز، وكان من تلامذة سقراط المقربين وكتب عدداً من "المؤلفات السقراطية"، ويقال إنه من أصدقاء أنتستينيز السابق الذكر، وهو موجينيز الذي نراه في محاوره "أفراطيلوس"، وأقريطون صديق سقراط المخلص وابنه، وتابع آخر من أتباع سقراط هو أبوللودورس، الذي تحدثنا عنه محاوره "المأدبة" (١٧٢ج - ١٧٣ أ، ج - د)، والذي سيتميز عن بقية أفراد الجماعة بانفعاله الشديد وبتركه العنان لصياحه ودموعه. ويهتم فيدون بالإشارة إلى أن أفلاطون كان غائباً، وذلك "بسبب مرضه"، وليس هناك ما يدعو إلى الشك لحظة واحدة في حقيقة هذه الإشارة أو في أن تبرير غيابه هذا هو التبرير الحقيقي.

كان هذا عن الأثينيين الذين حضروا. أما من "الغرباء"، فكان هناك سيمياس وكيبس من مدينة طيبة ومعهما ثالث، أما من مدينة ميجارا فكان هناك على الأخص أوقليدس مؤسس المدرسة الميجارية، التي تأثرت معاً بمذهب بارمنيدس وبسقراط. وكان أوقليدس صديقاً لأفلاطون، وهو يظهر في محاوره "ثياتيتوس". وكما اهتم فيدون بذكر غياب أفلاطون، فقد اهتم في حديثه عن الغرباء بالإشارة إلى غياب أرسطس، وهو من قوريناء على الساحل الإفريقي (منطقة طرابلس في ليبيا حالياً)، ومؤسس المدرسة القورينائية التي قالت باللذة خيراً أسمى، ويفسر فيدون غيابه بأنه كان في مدينة إيجينه أثناء ذلك، والمشهور عن تلك المدينة أنها كانت مكاناً للهو. فهل هذه إشارة ساخرة من أفلاطون؟ أم أنها تعبر عن مجرد واقعة تاريخية؟ لا يمكن الحكم القاطع، وإن كان جو المحاوره والمناسبة لا يدعو إلى السخرية، مما يدفع بنا إلى تفضيل الاحتمال الثاني، وربما كان أرسطس هناك لسبب بعيد عن سمعة تلك المدينة. ولنا على هذه القائمة ملاحظتان: الأولى أن فيدون لم يذكر فيما يبدو كل الحاضرين استقصاءً، وإنما اختار بعضهم فقط، أو معظمهم، وسنلاحظ أنه لا يتذكر اسم من سيعترض في ١٠٣ أ. الملاحظة الثانية هي أن هذه القائمة تعطينا أسماء أهم "السقراطيين" (وهم أفلاطون وأنتستينيز وأرسطس وأوقليدس) إلى جانب المخلصين له والمعجبين به من أثينا وغيرها.

بعد ذكر الحاضرين يصف فيديون ما رآه عند دخوله على سقراط. فقد وجدوا عنده امرأته إكزانتثيب، وكان معها طفلها الصغير، ويبدو من ذلك، وبسبب أن ابني سقراط الآخرين لم يكونا معها، أنها قضت الليلة في السجن. ونحن نعلم من ١١٦ ب أنه كان لسقراط أبناء ثلاثة، أحدهم كبير والآخران صغيران (انظر أيضاً "الدفاع"، ٣٤د)، ويبدو أنهم حضروا ثلاثتهم إلى السجن مرة أخرى في المساء قبيل تجرع سقراط السم، ولكن يظهر أن إكزانتثيب لم تحضر هذه المرة، وإلا لذكر النص شيئاً عن صياحها، وإنما يتحدث ذلك النص بصفة عامة عن "النسوة من أهل بيته"، ويفهم بعض المفسرين تلك العبارة على أنها تدل على "قريبائه". وعند دخول الأصدقاء في الصباح صاحت إكزانتثيب وولولت، فطلب سقراط في كلمات قصار أن تؤخذ إلى البيت، فسحبها بعض خدم اقريطون وهي تلطم صدرها.

كان السجانون قد أزالوا من فورهم قيود سقراط. فلاحظ هو ما أن جلس على سريره كيف أن ألم القيد تعقبه الآن لذة، وعلق على ذلك بأن هناك ارتباطاً طبيعياً بين هذين الضدين: اللذة والألم، فما أن يوجد أحدهما حتى يصبح من المحتم أن يلحق به الآخر بعد ذلك، وشبهه هذا بتشبيه يعتمد على سوابق في التراث الأسطوري اليوناني؛ فكأنهما كائنان قد أوتقا في رأس واحدة. ثم يشير إلى أن أيسوب (انظر تعليقنا على ٦٠ج) كان في مستطاعه أن يؤلف "خرافة" حول هذا الموضوع. وسنلاحظ أن هذه الإشارة إلى أيسوب تمهد لما سيلى (٦١ب). هل يمكن أن نفترض كذلك أن الإشارة إلى العلاقة بين الأضداد مقصودة هي الأخرى، وأنها تمهد لبرهان الأضداد الذي سيبدأ به سقراط على خلود النفس؟ على أية حال، فإننا يجب أن نلاحظ أن سقراط لا يفتح فاه إلا ليطلق تعليقاً يمكن أن نسميه بالفلسفي على واقعة من وقائع الحياة اليومية. وهكذا، ومنذ البداية نفسها، نجد أنفسنا أمام سقراط الفيلسوف، رجل الفكر والملاحظة النظرية.

ومما له دلالة أن أول المتحدثين مع سقراط هو كيبيس الطبيي، الذي سيصبح أحد المتحاورين مع سقراط وأهمهما، وقد تكلم ليسأل سقراط عما جعله ينظم شعراً بعض "خرافات" أيسوب وابتهاالا إلى أبوللون، وكان خبر ذلك قد

عُرف في المدينة، فسأله عنه أشخاص كثيرون (مما يدل على شهرة كيبيس كصديق لسقراط وكعارف بأموره)، ومنهم أيونس الذي يتحدث عنه سقراط أيضاً في "الدفاع" (٢٠ب - ج، وانظر تعليقنا على ٦٠ د هنا). فيرد سقراط بأنه فعل ذلك طاعة لحلم رآه مرات كثيرة خلال حياته السابقة وكان يأمره دائماً بالاشتغال بالموسيقى. ولكن سقراط كان يعتقد أن الفلسفة هي أسمى أنواع الموسيقى، وهكذا، فإن الحلم لم يكن يفعل شيئاً غير تشجيعه على الاستمرار في طريق الفلسفة. ولكن خطر له، وهو في السجن، أن الحلم ربما كان يقصد الموسيقى العادية. ولهذا، وحتى يريح ضميره، فقد ألف بعض القصائد، وبدأ ينظم قصيدة تكريماً للإله الذي أدى الاحتفال بعيدة إلى تأخير إعدام سقراط، وهو الإله أبوللون، ثم أخذ بعض خرافات أيسوب التي كان يحفظها عن ظهر قلب ووضعها شعراً.

حتى هنا ونحن لا نزال في ميدان "الحكايات". ولكن اتجاه الحوار يتغير فجأة حين يقول سقراط: هذه هي إجابتي على أيونس، وبلغه أن يتبعني بأسرع ما يمكن إن كان حكيماً. وبهذا نقترّب من موضوع المحاورة، فملاحظة سقراط تلقى استغراب سيمياس الذي يعلم أن أيونس ليس ممن سينفذون هذه النصيحة عن طيب خاطر، فيؤدى هذا إلى إعادة عرض رأى سقراط في كلمات أدق (٦١ب)، مع تحديد هام: ألا وهو أن ذلك ليس معناه تحييد الانتحار، فذلك محرم. وهكذا نخطو خطوة أخرى (٦١ج-٦٢ج) مقتربين من موضوعنا.

ومصدر التحريم مصدر ديني، ولا شك أنه أورفي. ونظراً للصلة الوثيقة بين النحلة الأورفية والجماعة الفيثاغورية، فقد كان سقراط يتوقع أن يكون الغريبان من طيبة على علم به، فربما كانا قد سمعا به من أحد كبار الفلاسفة الفيثاغوريين، فيلولاوس، حينما كان يقيم في طيبة. ولكن كيبيس يرد بأنه سمع عن هذا المذهب بالفعل منه ومن غيره ولكن بغير تفصيل، أي بلا محاولة للبرهنة أو على الأقل لإيضاح مبرراته. فيستعد سقراط لاعطائهما بعض التفصيل معللاً ذلك بأن ما سمعه، والذي سيقوله لهما، ليس مما يدخل في ميدان الأسرار المحرم إذاعتها، فهو بهذا لا يرتكب خطأ في حق الأسرار الأورفية. والأساسان اللذان يقوم عليهما تحريم الانتحار هما: أولاً، أن كل إنسان يوجد في مركز أو موضع معين،

وأنة ليس من حقه الهرب منه أو تركه بحسب هواه، وثانياً، أننا ملكٌ للآلهة، وهى التى تعنى بنا وبيدها أمرنا. وكما أن كيبيس سيرفض أن يهرب أحد عبيده أو أن يموت بغير إرادته، فكذلك يجب على الإنسان أن ينتظر مشيئة الإله قبل أن يقدم على استخدام العنف ضد نفسه.

وإذا كانت مسألة الانتحار لا تدخلنا إلى موضوعنا مباشرة، إلا أنها تقربنا منه، لأنها تثير مسألة فرح الفيلسوف أمام الموت. ذلك أن كيبيس يتفق مع سقراط فى أنه من المقبول ألا يقتل المرء نفسه حتى يقضى الإله أمره، ولكنه لا يرى الدواعى التى تجعل سقراط يذهب إلى أن الفيلسوف سيقبل راضياً الموت. فقد كانت إحدى اعتبارات سقراط الرئيسية لرفض الانتحار أننا ملك الآلهة، ولهذا فلا يجب أن نفرط فى أنفسنا قبل أمرها، ولا يجب أن نترك خدمتها قبل أن تأذن هى فى ذلك، فإذا كان الأمر كذلك، فكيف للبشر أن يفرحوا وهم يتركون خدمة أفضل الأسياد، الآلهة؟ وهكذا، فإن كيبيس، صديق البحث العقلى الذى لا يفتر، يقبل رأساً على عقب رأى سقراط: إنما أحكم البشر وأعلمهم هم الذين يجب أن يحزنوا أمام الموت، أى أمام تركهم لخدمة الآلهة. ويُسر سقراط بهذا الاعتراض، ويشيد بكيبيس الذى لا يقبل كل ما يقال له على قيمته الظاهرية، بل يفحص الأمر ويتدبر فيه ليرى إن كان مقبولاً فيقبله أو يجب رفضه فيعترض. ويؤكد سيمياس رأى كيبيس ويضفى عليه صبغة شخصية، فذلك الاعتراض إنما هو موجه إلى سقراط ذاته، وعليه الآن أن يدافع عن نفسه. وهكذا يظهر مفهوم الدفاع الذى نرى بدايته هنا، والذى وضع كل الفقرة ٦٣ب - ٦٩هـ تحت رأيته.

ومفهوم "الدفاع" يستدعى مفاهيم المحكمة والقضاء والإقناع. وهكذا فإن مهمة سقراط حتى ٦٩هـ ستكون "إقناع" المستمعين بموقفه، وكأنهم قضاته. ولكنهم سيكونون قضاة مختلفين عن قضاة أمس القريب أكبر الاختلاف. ويجب أن نشير إلى أن داعى هذا التشبيه ليس الظروف التاريخية المحيطة بوقت ذلك الحوار فقط، بل إن هناك كذلك الطريقة التى كثيراً ما كانت تتبع فى ذلك الوقت، واستخدامها السفسطائيون على الخصوص، والتى تنحصر فى تعيين "حكم" للجدل، وهو الذى يعلن من يكون الفائز (انظر مثلاً على ذلك فى محاوراة "بروتاجوراس" لأفلاطون، ٣٣٨ أ - ب).

يعلن سقراط أنه ليس غاضباً ولا تائراً لأنه على وشك أن يموت، وذلك لأنه يملؤه أمل قوى. ما هو مضمون هذا الأمل؟ سقراط يعبر عنه ثلاث مرات (٦٣ ب، ج، ٦٤ أ)، فيكون مضمونه على التوالي: (أ) أنه سيلقى في العالم الآخر رجالاً خبيرين وعلى الأخص آلهة طيبة، (ب) أن هناك بعد الموت شيئاً، وأن مصير الخيرين أفضل كثيراً من مصير الأشرار، (ج) أن الرجل الذي مارس الفلسفة سيجد بعد الموت خيرات عظيمة. وواضح أن هناك في أمل سقراط عناصر ثلاثاً: أن مصير الفيلسوف سيكون مصيراً حسناً في العالم الآخر، أن هناك آلهة طيبين، وهم سيكونون أفضل الأسياد، وأخيراً أنه سيلقى هناك بشراً خبيرين. نحن نعتبر أن أهم هذه العناصر هو العنصر الأول، لأنه هو الذي نجده في التصريح الأخير لسقراط (٦٣هـ-٦٤أ) والذي يقدم به لكل ما سيلقى. ويبدو أنه ليس للعنصر الثاني إلا وظيفة المساند للعنصر الأول، لأن أمل سقراط في العثور على أسياد فضلاء في العالم الآخر هو الذي يؤسس أملاً في المصير الحسن (٦٣ ج). ويبقى أخيراً العنصر الأخير، وهو أمله في لقاء رجال فضلاء من أهل الخير في العالم الآخر.

وقد يريد القارئ أن يتذكر ما كان يقوله سقراط في محاوره "الدفاع" عن نفس الموضوع (٤٠ ج وما بعدها). ولكننا نفضل ألا نقم أمثال هذه الإشارات في قراءتنا، لأن المحور الذي تدور حوله محاوره "الدفاع" يختلف عن المحور الذي تدور حوله محاوره "فيدون". فنحن في الأولى مع سقراط التاريخي، حتى وإن كان منظوراً إليه من وجهة نظر أفلاطون، مما كان يدعو إلى احترام الوقائع التاريخية بقدر الإمكان. أما هنا فإننا بإزاء آراء أفلاطون نفسه يعلقها على لسان سقراط كما يعلق المرء معطفه على المشجب. ومن هنا كان الاختلاف الكبير بين ما يقوله سقراط في "الدفاع" وما يقوله "سقراط" المتحدث باسم أفلاطون هنا في "فيدون". وباختصار، فإن أي رجوع إلى "الدفاع" لا يكون مبرراً إلا بقصد بيان هذا الاختلاف، أما إلقاء الضوء على بعض آراء محاوره "فيدون" فإن هذا مما يتعدى قدرة "الدفاع". فنعود إذن إلى أمل سقراط في لقاء رجال فضلاء في العالم الآخر، ونجد أنه يقول، فور أن يعبر عنه، إنه لا يقرر ذلك تقريراً قاطعاً (٦٣ج)، على



حين أن الذى "يقرره تقريراً قاطعاً" (وهنا يكرر سقراط نفس الفعل مرة أخرى) هو وجود الآلهة الخيرين. ما مغزى هذا؟ لا يبدو لنا أن هذا التباين بين الموقفين مما يدعو إلى الاستغراب الشديد، لأن هناك فرقاً بين مستويين : مستوى القطع (وعليه يقرر سقراط وجود الآلهة) ومستوى "الأمل"، وفيه درجتان: أمل لقاء رجال فضلاء وأمل المصير الطيب للفيلسوف، وسقراط لا يملك أن يقطع بالأمل الأول، لأنه لا يملك أن يقرر إن كان هناك من اعتنى بنفسه خير عناية تؤمله لخيرات الآخرة، وإنما هو "يأمل" ذلك فقط، وهو يأمل أيضاً أن يلقي هو مصيراً طيباً، ولكن أمله هنا "أمل قوى"، وهو سيحاول (كما يشير في ١٦٤ أ-٢) أن يبين الأسس التى يقوم عليها أمله. وتأكيداً لتفسيرنا هذا فإننا نشير إلى استخدام كلمات مختلفة للتعبير عن درجتى أمل سقراط (قارن ٦٣ ج ١ و ٥)، حيث إن الكلمة المستخدمة فى الموضوع الثانى، الخاص بمصير الفيلسوف، كلمة أقوى.

ويجب أن ننتبه إلى أن سقراط، كما هو واضح من ٦٣ هـ - ١٦٤، سيدافع عن شيئين كانا قد ذُكرا من قبل أثناء الحوار السابق: عن ثبات الفيلسوف أمام الموت بل ترحيبه به، وكذلك عن أمله فى خير عظيم يصيبه فى العالم الآخر. ورغم أن الأمرين مرتبضان (لأن الموقف الثانى يودى فى يسر إلى الموقف الأول)، إلا أن سقراط يبدأ بالنقطة الأولى وينتهى منها سريعاً: فالفيلسوف، أى محب الحكمة والعلم، لا يفعل فى الحق شيئاً إلا البحث عن الموت، فإذا كان الأمر كذلك، فكيف يثور عندما تحين ساعة ما كان يبحث عنه طوال اشتغاله بالفلسفة؟ أما النقطة الثانية، التى تخص الأمل فى مصير طيب يلقاه الفيلسوف بعد الموت، فإن سقراط سيعالجها بالتفصيل ابتداء من ٦٤ ب، وسيعلن فى ٦٧ ب - ج أنه قد أعطى المبررات الكافية لأمله (انظر كذلك ٦٧ د - هـ، ١٦٨ ب، وأخيراً ٦٩ د - هـ).

(٢)

## الدفاع عن أمل سقراط

(٦٤ ج - ٦٩ هـ)

- تعريف الموت (٦٤ ج) - الفيلسوف أمام الجسد (٦٤د-٦٥أ) -  
 الجسد كعقبة في سبيل المعرفة (٦٥أ - ٦٦أ) -  
 نتائج : الفيلسوف والمعرفة والفضيلة والتطهير (٦٦ب - ٦٩د) -  
 انتهاء دفاع سقراط عن أمله (٦٩د - هـ)

قلنا إنه يبقى على سقراط أن يقدم دوافع أمله في مصير الفيلسوف مصيراً طيباً، ويكون ذلك على صورة تعميق لفكرة هامة ، وغير واضحة لأول وهلة، وعبرت عنها السطور الأخيرة من القسم السابق (٦٣هـ - ٦٤ب)، ألا وهي أن حياة الفيلسوف إنما هي تمرين على الموت وطلب له. فكيف ذلك؟

الموت في تعريف أفلاطون هو انفصال النفس عن الجسد، بحيث يبقى الجسد بمفرده وتبقى النفس بمفردها. ولكن ماذا يفعل الفيلسوف؟ إنه، من جهة ، لا يعنى بالجسد ولا بما يتعلق به من متع، وهو من جهة أخرى، يبتعد عنه بقدر ما يستطيع حينما يتجه إلى اكتساب العلم، فالجسد هنا عقبة سواء بسبب نقص الحواس كأدوات للمعرفة أو بسبب الآلام والملذات التي تشغل النفس عن طلب المعرفة. وهكذا، فإن النفس المتفلسفة لا تستطيع الاقتراب من العلم إلا إذا ابتعدت عن الجسد وانعزلت عنه وتجمعت في ذاتها.

وإذا كان أفلاطون قد تحدث في ٦٥ أ - د عن عوق الجسد للنفس أثناء المعرفة بصفة عامة، فإنه يخصص حديثه فيما يلي ذلك (٦٥ د - ٦٦ أ) لموضوع من أهم موضوعات المعرفة، بل هو موضوع العلم في كلمة واحدة، ألا وهو "الشيء في ذاته"، أو ما سيسمى من بعد "بالمثال". يقول أفلاطون إننا لا نرى بالحس "العدل في ذاته" أو "الصحة في ذاتها"، أي جوهر كل شيء منظوراً إليه في ذاته، وإنما لا تصل إليه إلا النفس حينما تسعى إليه بفكرها الخالص، فالعقل وحده هو القادر على الوصول إلى الوجود والحقيقة.

وفي صفحة ذات قوة تعبيرية عظيمة (٦٦ب-٦٧أ)، يعود أفلاطون إلى كل ما قاله ليعرضه من جديد عرضاً نلمح من خلاله تشابك الفلسفة والأدب عند أفلاطون، الفلسفة بأفكارها والأدب بالقدرة على التأثير بالتعبير، ونرى فيه كيف يستطيع أفلاطون أن يخاطب العقل والعاطفة معاً، حينما يخاطب النفس ذاتها باعتبارها ليس فقط ذاتاً عارفة بل وكذلك إرادة تسعى نحو المعرفة. وهو يصل إلى موضوع من أهم الموضوعات التي تحتل خلفية محاورتنا، والتي يظهر فيها التأثير الفيثاغوري على وجه خاص، ألا وهو موضوع "التطهير". فإذا كان كل ما قيل صحيحاً، فإن واجب الفيلسوف هو أن يسعى بكل قواه نحو تطهير نفسه من كل دنس يسببه لها ارتباطها بالجسد، ويصرح أفلاطون في جلال: إن الطاهر لا يلمسه غير الطاهر. فإذا أرادت النفس الوصول إلى الأشياء الخالصة، أي إلى الحقيقة، فإن ذلك لا يتم إلا إذا تطهرت، وما تطهيرها، إلا أن تتعزل عن الجسد؟ وهكذا يعود سقراط (أو أفلاطون) إلى موضوعه الأول (٦٤أ)، وهو أن حياة الفيلسوف ما هي إلا محاولة الوصول بالنفس إلى حالة أقرب ما تكون إلى الموت. وهكذا، فإن الفيلسوف ليس بمن يهاب الموت (٦٧د-هـ)، على الأقل إذا كان فيلسوفاً على الحقيقة.

ويستخدم أفلاطون هذا الخيط (٦٨ ب - ج) لينتقل إلى المقارنة بين غير الفيلسوف الذي يثور أمام الموت والفيلسوف، وذلك من الناحية الأخلاقية. فالفيلسوف يحق له أن يقال عنه إنه شجاع حقيقة ومعتدل حقيقة، أما شجاعة العامة من غير الفلاسفة والاهتمام فإنه ليس حقيقياً، بل هو نوع غريب. فالشجاع منهم ليس شجاعاً إلا خشية من شرور أعظم، وهكذا فإن الخوف هو مصدر شجاعتهم. وكذلك الحال في اعتدالهم الذي مصدره اهتمامهم بلذات يعتبرونها أهم من تلك التي ينصرفون عنها، فيقال إنهم معتدلون، وهكذا فإن اللذات تحكمهم في كل الحالات. أما الفيلسوف فإنه فاضل بشيء واحد وواحد فقط، ألا وهو الحكمة، فكل الفضائل الأخرى يكتسبها كنتيجة للحكمة، والفضيلة التي ليست الحكمة جوهرها ليست بالحقيقية. إن الحقيقة تطهر، وتطهر من الانفعالات والشهوات، وكل الفضائل من اعتدال وعدل وشجاعة إنما هي أنواع من التطهير. وحينما نقول لنا الأسرار

الأورفية إن المرشحين للسعادة الأبدية كثيرون ولكن المختارين منهم قليلون، فإننا يمكن أن نفسر هذا على أن أولئك المختارين إنما هم من طهرتهم الفلسفة، أي الفلاسفة على الحقيقة.

وينهى سقراط كلامه بالعودة إلى شخصه: فهو ما أهمل طوال حياته شيئاً من أجل أن يكون من زمرة الفلاسفة الحقيقيين، وسيعرف بعد قليل إن كان النجاح سيكلل جهوده أم لا، ولكن هذا هو أمله على أية حال. هكذا كان "دفاعه"، وهذه هي الأسباب التي لا تجعله يحزن لفراق أصدقائه: فهو يعتقد أنه سيجد في العالم الآخر أسياًداً طبيبين وبشراً طبيين. وهكذا يكون قد فصل فيما وعد به رفاقه في ٦٣ هـ - ٦٤ أ. فهل نجح في دفاعه أكثر مما فعل أمام قضائه الأثينيين، وهل اقتنع أصحابه؟ سنرى ذلك في القسم التالي.

### طبيعة النفس :

أفلاطون هو القائل في محاوره "مينون" (٨٦د) إنه لا يمكن البحث في خصائص شيء ما إلا بعد معرفة ما هو. ولكن الظاهر أنه لا يطبق هذه القاعدة الأساسية هنا في محاوره "فيدون"، حيث إنه لا يبدأ بحثه (والحوار في موضوع بقاء النفس بعد الموت يبدأ حقيقة هنا في ٦٤ب) بوضع تعريف للنفس. ولن نجد هذا التعريف هنا أو في أي مكان آخر من المحاوره، وإنما الذي يبدأ به هو تعريف للموت (٦٤ج): بأنه الانفصال بين النفس والجسد، وكأن هذين الشئيين واضحان. لهذا، فإن علينا أن نتتبع بعض الإشارات المتناثرة هنا وهناك، وأن ننقب عما تحت السطور، من أجل تحديد طبيعة النفس كما تراها هذه المحاوره.

وأول ما نلاحظه هو أنه يبدأ مباشرة بمعارضة النفس بالجسد، وقد تكون هذه المعارضة وسيلة من وسائل التعريف، ولكنها من غير شك وسيلة جزئية. فعالم الجسد هو عالم الجمال الخارجي والزينة واللذات والحواس. والفيلسوف الحق لا يهتم به ولا يقبل عليه، وإنما هو مشغول عنه ولا يهتم إلا بأمور النفس. وما هي أمور النفس؟ هذا سؤال جانبي ستدلنا إجابة هذا القسم من "فيدون" عنه على تصوره لطبيعة النفس. باختصار، إن الأمور التي تهتم بها النفس هي أمور المعرفة، فهي لا تصير هي ما هي إلا حينما تنعزل على نفسها، وفي هذه الحالة،

وفى هذه الحالة وحدها، تستطيع أن تبليغ الحقائق (انظر ٦٥ج، ٦٦ وأخـاصة ٦٦ جـ). وهكذا فإن هذا القسم من المحاورـة ينظر إلى النفس على أنها مركز العقل والتعقل ، وهدفها ليس شيئاً غير المعرفة (انظر ٦٦أ، ب، جـ، هـ، ٦٧ب، ٦٨أ، ب). أما كل ما يخص ما نسميه بالجانب الانفعالي فإنه ليس منها، بل هو من شأن الجسد، فهناك الفكرة من جهة، ومن جهة أخرى الحب والرغبات وألوان الخوف (٦٦جـ). فالنفس، إذن، عاقلة أولاً، ويمكن أيضاً أن نقول أولاً وأخيراً. إلى جانب هذا العنصر من عناصر تعريف طبيعة النفس، هناك عنصر آخر ولكنه أقل وضوحاً من الأول، وإن يكن متضمناً في إشارات هذا القسم من الحوار بما لا يدع مجالاً للشك. ذلك أن كلام أفلاطون يتضمن وكأن النفس "شيء". ونجده ثانياً في مواضع متعددة (مثلاً ٦٧جـ - د) يتحدث عن "عزلة النفس" عن الجسد وتجمعها حول نفسها (إن أمكن التعبير هكذا)، ولكن هذا لا يتم إلا إذا كانت النفس "كياناً خاصاً" أو "شيئاً" قائماً بذاته (أو إذا كان يمكن لها أن تكون كذلك).

### خلود النفس :

سيلاحظ القارئ المدقق أن أفلاطون لا يستخدم في هذا القسم من المحاورـة تعبير "الخالد" أو "الخلود" ، وإنما هو يتحدث بصفة عامة عما بعد الموت، ومن المفيد أن نلاحظ أنه عند الكلام عن الخلود لا يستخدم اسم "النفس" على التحديد، بل يجعل سقراط يقول "وهناك سأبلغ أنا ...". أو "نحن" أو "الفيلسوف" ، ولا يستخدم لفظ "النفس" إلا عند الحديث عن جهودها في هذا العالم من أجل الابتعاد عن الجسد والتطهير. ولكن لا يجب أن يستنتج من هذه الملاحظات أن أفلاطون يعتبر هنا الخلود شخصياً أو شيئاً من هذا القبيل، فإن حديثه عام ولا تحديد فيه بصدد هذه المسألة. وربما كان ذلك مقصوداً، لأن القسم الحالي من المحاورـة هو محاولة لتبرير آمال سقراط لا أكثر. وكان سقراط ، كما أشرنا، قد أعرب عن أمله في أن يلقى بعد الموت رفاقاً فضلاء وآلهة يكونون له أسياداً طيبين، وأن يجد على الأخص، شأن كل من اشتغل بالفلسفة على الحقيقة، أن يجد هناك خيرات عظـمى. وقسمنا يشير في نهايته (٦٩د-هـ) إلى الأمـلين الأولين<sup>(١)</sup>، وسنلاحظ أن إشارته

(١) وهو يشير أيضاً هنا إلى مسألة "ثبات" الفيلسوف ورباطة جأشه التي أثـرت في ٦٣ جـ هـ، والتي أوضح سقراط موقفه منها، فيما يبدو لنا، في ١٦٤ ، وعاد إليه في ٦٧ هـ وما بعدها، مؤكداً على نفس النقطة: أى اتساق الفيلسوف مع نفسه راعباً في الموت ومرحباً به.

إليهما تجعلهما يقفان على قدم المساواة، بينما كان تصريحه المبدأى (٦٣ب-ج) أكثر تحديداً. ولكن الجزء الأعظم من هذا القسم مخصص لتبرير الأمل الثالث وتحديده بدقة. وهكذا فإنه يعرض بالتفصيل لحياة الفيلسوف فى هذا العالم لبيان كيف أنها تؤهله لمصير طيب فى العالم الآخر، كذلك، وهذه هى النقطة الجديدة والهامة، فإنه يحدد طبيعة "الخيرات" التى سينالها الفيلسوف الحق بعد الموت. وسنعود إلى حياة الفيلسوف عندما نتحدث، فيما يلى، عن المعرفة، وخاصة عن الأخلاق، ولهذا فإننا نشير الآن إلى النقطة الثانية فقط والتى تخص موضوعنا الحالى، أى مصير الفيلسوف: فيكيف ستكون آخرة الفيلسوف؟ ستكون كما كانت حياته، ولكن، وهذا هو الفارق الكبير، على الكمال: فهناك سيصل إلى هدفه طوال حياته ألا وهو الحكمة أو المعرفة الكاملة (٦٦ب، هـ، ٦٧ب)، وسيكون على اتصال بالأشياء الخالصة، أى بالحقائق فى ذاتها (٦٧أ). وبعبارة أخرى أكثر قرباً من الدين ومن "الأسرار" الأورفية، فإنه سيعيش هناك مع الآلهة (٦٩ج). هذه هى طبيعة "الخير" الذى سيناله الفيلسوف (وهو وحده، كما يؤكد على ذلك أفلاطون فى ٦٧د، ٦٩د)، وليس هناك من خير أعظم منه. وأولاً ليس هذا هو ما كان يسعى إليه الفيلسوف جاهداً؟ (ونلاحظ أن أفلاطون يستخدم أحياناً فى هذا المقام الكلمة التى تدل على "العشق"، فى ٦٦هـ-٣ وفى ٦٨أ، ٢، وانظر كذلك ٦٦ب ٧، هـ ٢، ٦٧د ٧، وقارن ٦٧ب ٧).

### المثل :

يجب أن ننسب القارئ على الفور إلى أن هذا العنوان، موضوعاً فى سياق الحديث عن القسم الحالى من المحاوره، هو عنوان فى غير مكانه إذا أردنا الكلام على الدقة، وإذا لم نحدد أننا نقصد فى الواقع ما يذكره هذا القسم عما سيمسى من بعد بنظرية المثل الأفلاطونية. والحق أن الجزء ٦٤-٦٦ لا يستخدم على الإطلاق أحد الاصطلاحين اللذين سيستخدمهما أفلاطون للدلالة على "المثل"، ولكن الحق أيضاً هو أن هذا الجزء يتكلم عما سيمسى بالمثل مستخدماً فى الإشارة إليها تعبيرات مختلفة نذكرها فيما يلى. ونقول أولاً فى عجلة خاطفة، إن المقصود بنظرية المثل هو ذلك المذهب الأفلاطونى حول الحقيقة، والذى يعتبر أن الأشياء الحسية ليست هى الحقيقة، وإنما عالم الحقيقة هو عالم تلك الكيانات العقلية

الخالصة (وهي ذات طبيعة وجودية في نظر بعض المفسرين، أو ذات طبيعة تصورية فقط في نظر البعض الآخر) التي هي نماذج أو مثل لكل الأشياء التي تتسمى باسمها (فمثال "الإنسان" هو كذلك لإحتب وحتشيسوت وغيرهما من الأفراد أو الجزئيات التي تقع تحت هذا المثال).

فماذا يقول قسمنا الحالي عن تلك المثل؟ بداية الحديث عنها تقع في ٦٥ د، ولكننا يجب أن ننظر في السطور السابقة على ذلك لأن ما تقوله ذو دلالة. فهي تتحدث (في ٦٥ أ ٩) عن "الحصول على الحكمة" (وهو تعبير هام وسنعود إليه في حديثنا التالي عن المعرفة)، ويتحدد مضمون هذا التعبير بعد ذلك بقليل (٦٥ ب ٩)، فنعلم أن المقصود منه هو "وصول النفس إلى الحقيقة" أو إمساكها بها، ويتحدد ذلك على نحو أدق حين يتحدث أفلاطون في ٦٥ ج ٢-٣ عن معرفة النفس الواضحة "للموجودات". ونخرج من هذا بأن أفلاطون إنما يتحدث هنا عن الحقيقة وعن الموجودات. وسنجدته يتحدث مرات أخرى عن الحقيقة (٦٦ ب، د، ١٦٧)، وعن "الموجودات"، بل وعن الوجود بإطلاق (في ٦٥ ج ٩، وفي ٦٦ أ ٨). وهذا الوجود الحقيقي أو تلك الحقيقة الوجودية، مم تتكون؟ إنها تتكون مما سيسى من بعد بالمثل، ولكن أفلاطون لا يستخدم هذا الاسم هنا كما قلنا، وإنما هو يتحدث عن "الأشياء في ذاتها" (٦٥ د)، مثلاً الجمال في ذاته والخير في ذاته والكبر في ذاته والصحة في ذاتها، وهكذا (٦٦ هـ ١-٢). هذه "الأشياء في ذاتها" يسميها أفلاطون باسم آخر هو الاسم الاصطلاحي الوحيد الذي نجده هنا، وسنجدته أيضاً، من بعد، دالاً على الموجودات الحقيقية، ألا وهو اسم "الجوهر" (ousia)، ولنلاحظ من الآن أن هذا الاسم مأخوذ من فعل الكينونة). فأفلاطون، بعد أن يأتي بأمثلة على تلك "الأشياء في ذاتها"، يقول: "باختصار جوهر كل الأشياء الأخرى..."، أي جوهر العدل وجوهر الصحة وغير ذلك (٦٦ د)، أي العدل "الخالص" والصحة "الخالصة" (انظر ١٦٧ أ). هذه هي الحقيقة، وهذه هي مكوناتها، وهذه هي صفات وتسميات تلك المكونات. ويبقى أن نشير أخيراً إلى أمر ذي أهمية: فهذه "الموجودات" أو الحقائق التي يذكرها أفلاطون في النص ليست إلا أمثلة فقط، لأن ما يتحدث عنه إنما هو "عالم الحقيقة" أي جواهر "كل الأشياء" (٦٥ د ١٣)، وستعود المحاور إلى هذه النقطة، وخاصة في ٧٩ أ وما بعدها.

## المعرفة :

نحن نعرف ، منذ السطور الأولى التي تتحدث عن المعرفة (٦٥أ-ب)،  
 المثل الأعلى أو النموذج الذى نتطلع إليه، ذلك هو الدقة واليقين. ففي هذا النص  
 يرفض أفلاطون شهادة الحواس لأنها لا تحوى لا دقة ولا يقيناً، مما يدل على أن  
 نموذج المعرفة هو المعرفة الدقيقة اليقينية. ولا يوضح أفلاطون ما يقصده بالدقة  
 واليقين، وليس لنا أن نطالبه بذلك فى هذه المرحلة من بحثه الفلسفية، إنما يجب  
 أن نفهم المفهومين بما يدل عليه اللفظان فى الاستخدام العادى، وخاصة فى إطار  
 الحديث عن أدوات الحس ونقصها . ونظن أن القسم الحالى من محاورتنا يسمح  
 بإضافة مَثَلٍ أعلى ثالث للمعرفة هو ما يمكن أن يسمى "بالخلوص". فههدف  
 الفيلسوف هو الوصول إلى المعرفة "الخالصة"، أى الكاملة ، أو ، إذا استخدمنا  
 تعبيرات أفلاطونية، المعرفة التى ليست إلا معرفة (على مثال "العدل" الذى ليس  
 إلا عدلاً، أى الذى لا يشوبه شيء آخر، فهو عدل كله، أى عدل خالص)، أو  
 المعرفة "فى ذاتها" (انظر مثلاً ٦٥هـ - ٦٦أ ، و ٦٦د وغير ذلك).

ونحن نجد فى قسمنا هذا تعبيرات عديدة للدلالة على هذه المعرفة  
 كمضمون، منها epistêmê "العلم"، phronêsis "الفكر"، وأحياناً كذلك alêtheia،  
 "الحقيقة". أما عن فعل المعرفة فتعبر عنه ألفاظ متعددة وهى: dianoiesthai،  
 phronein, eidenai, gnômê، وبعضها يستخدم فى المصدر ليصبح اسماً دالاً  
 على نتيجة الفعل، أى على المعرفة ذاتها. ولن نفصل فى أمر هذه المصطلحات  
 لأنه حديث يطول، ولعلنا نرجع إلى دراسة تطور مصطلحات نظرية المعرفة (أو  
 الإبيستيمولوجيا، من أول اسم مذكور هنا فى هذه الفقرة) فى هذه المحاور وما  
 جاورها فى بحث خاص. ولكن الذى نريد أن نلاحظه الآن على الأقل هو أن  
 المعرفة مرتبطة أشد الارتباط بمحض "الفكر"، فالنفس عندما تفكر فإنها تكون فى  
 حالة معرفة. وهذا أمر ذو خطر عظيم، لأنه يحوى بذور الاتجاه "المثالى" فى  
 الفلسفة اليونانية (وعند من سينتسب إليها حقاً أو زوراً). ونعلق على هذا عابرين  
 بأن هذه الملاحظة تكشف عن الدور العظيم الذى تلعبه الدراسة اللغوية (الفيلولوجية  
 إن استخدمنا نقلاً عربياً لكلمة يونانية) للتأكيد على اتجاهات المفكر العميقة التى



تفرضها عليه لغته ولا تستطيع إلا لغته الدلالة عليها، وهكذا فإنه لا مناص من الرجوع إلى الأصل اليوناني في دراستنا لأفلاطون وأرسطو وغيرهما من اليونان (وقس على ذلك في حالات مفكرى الهند والصين والكاثيين بالألمانية أو بالإيطالية، وغير ذلك...).

ما هي طبيعة هذه المعرفة؟ لا يظن أحد أن أفلاطون يريد أن يتحدث هنا عن نوعين من المعرفة، حسية وعقلية... إلى آخر ذلك، بل هو لا يقصد إلا نوعاً واحداً هو وحده الجدير باسم "العلم" و"الحقيقة"، ذلك هو المعرفة اليقينية التي لا تقدر عليها إلا النفس ذاتها (حول قصر المعرفة على ذلك، انظر ١٦٤ب-١٦٧أ)، بل الجسد لا ينظر إليه هنا على أنه مصدر "لمعرفة" أقل دقة ويقيناً، بل هو العائق "لمعرفة" بإطلاق (١٦٤)، والحواس، وعلى رأسها البصر، ما هي إلا مصادر للاضطراب والخطأ (٦٥هـ-١٦٦أ). والأساس في هذا كله هو أن موضوع العلم، وهو الحقائق في ذاتها، لا تصل إليه الحواس بحكم تعريفه، لأنه غير حسي (١٦٥د).

وواضح مما ذكرناه أن النفس هي ذاتها عضو المعرفة، كما أن العين مثلاً هي عضو الإبصار. وهناك مواضع كثيرة في هذا القسم تشير إلى هذا (مثلاً ٦٥ب، ج، ١٦٦ وغير ذلك)، ولكن هناك مواضع أخرى تشير إلى أن عضو المعرفة هو "العقل" (logos) أحياناً، و"الفكر" (dianoia) أحياناً أخرى. ونحن نميل إلى رفض النص ٦٦ب ٤ الذي توجد فيه كلمة "اللوجوس"، بمعنى العقل فيما يظهر، لأنه يبدو مدخولاً على السياق، ولما كنا لا نجد في هذا القسم من المحاورة، وهو قسم ذو وحدة عضوية واضحة، إشارة إلى "العقل" كعضو يقوم بالمعرفة، ولما كان إدخال هذه الزيادة لا يضيف كثيراً إلى وضوح السياق، فإننا لن نعتمد عليه. تبقى إذن الإشارة الأخرى إلى أن "الفكر" هو الذي يقوم بالمعرفة، ونجدها في ٦٥هـ ٧ وفي ٦٦أ ٢. والظاهر أن أفلاطون يستخدم هنا اسماً أكثر تخصيصاً من لفظ "النفس" العام، لأنه في هذين الموضعين لا يعارض بين الجسد والنفس وحسب، وإنما هو أيضاً يذكر الحواس. فيبدو أنه كما خصص من الجسد عضو الإدراك، أراد أن يخصص من النفس عضو المعرفة، فقال "الفكر"

(dianoia). ولكن الفكر هنا ليس على الدقة عضواً في حالة التفكير (تماماً كما تقول "قرحت"، وفي نفس المعنى "فرح قلبي")، وقد سبق لنا أن أشرنا في كلامنا عن طبيعة النفس إلى أنها طبيعة عقلية تماماً.

ما هي وسيلة النفس (أو الفكر) إلى المعرفة؟ هنا نجد أمامنا مجموعتين من الإشارات توجدان مختلطتين، ولكنهما تعبران في الحقيقة عن اتجاهين متباينين. المجموعة الأولى تشير إلى أن وسيلة المعرفة هي استخدام العمليات العقلية بصفة عامة (مثلاً ج٢٥، ٦٥هـ - ٦٦أ، ج)، وأحد هذه النصوص (٦٦أ) يستخدم اصطلاح logismos الذي قد يدل على عمل العقل بصفة عامة، أو على الحجة العقلية بصفة أخص. فهذه المجموعة الأولى تعطى الانطباع بأن وسيلة المعرفة هي ما يسمى بالعمليات الاستدلالية، أي انتقال العقل من فكرة إلى أخرى حتى يصل إلى غاية. أما المجموعة الأخرى، وهي التي نتحدث عن "النفس" بصفة عامة، فإنها تشير إلى أن وسيلة النفس في المعرفة هي الإدراك المباشر للحقائق، وهنا نجد نصاً (٦٥هـ-٢) يستخدم لفظاً يعني في الأصل "النظر"، ويستخدمه أفلاطون بمعنى "التأمل" (ولاحظ أن هذه الكلمة بدورها تدل في لغة الضاد إما على النظر إلى شيء أو على تأمل أمر عقلي)، ونجد نفس الأمر في ٦٦ د ٧، حيث يستخدم لفظاً آخر يعني الملاحظة عن قرب. والحق أن الاتجاه العام في هذه الصفحات من المحاور هو أن معرفة الحقيقة معرفة حدسية، أي أنها إدراك النفس مباشرة للموجودات العقلية. ويتأكد هذا من ملاحظة التعبير الذي يستخدمه أفلاطون للدلالة على وصول النفس إلى العلم (٦٥ أ ٨، وانظر كذلك ٦٦أ، ب ٦...٦)، وهنا يستخدم نفس الكلمة التي سيبدل بها (٦٦ج-٨) على "امتلاك" المال والثروات. وليس هذا مجرد طريقة في التعبير، لأن نفس المعنى، أي تملك النفس للحقيقة، نجده في عبارة "الإسك بالوجود" (٦٥ج-٨)، وفي عبارة ذات دلالة عظيمة تصلح أن تكون عنواناً على فلسفة أفلاطون كلها، ويجب أن يتدبرها جيداً من يسعى إلى فهمه، ألا وهي عبارة "صيد الوجود" (٦٦ج-٢).

هذه هي معرفة الحقيقة، وشروطها البعد عن الجسد وبقاء النفس مع ذاتها وتدريبها المستمر الذي يجعلها على استعداد للوصول إلى الحقائق (٦٥هـ)، وعلى

الأخص "التطهر" (وسنعود إليه بعد قليل). وهي كما يتضح معرفة تبدو صعبة المنال بل مستحيلة. وأفلاطون في قسمنا الحالي يضع هو نفسه مشكلة إمكان هذه المعرفة. فهو يبدأ حديثه (١٦٥) بذكر الصعوبات التي تقف أمامها، وهي كلها تتلخص في كلمة واحدة: "الجسد" وارتباط النفس به. ويعلن سقراط صراحة أن الوصول إلى هذه المعرفة ليس ممكناً أثناء هذه الحياة طالما كانت النفس موثوقة إلى مصدر كل الشرور التي تصيبها، أو على الأقل أن حيازتها حيازة كاملة غير ممكنة في هذه الظروف (٦٦ب)، ويعود (٦٦هـ) ليؤكد أنه من المستحيل أثناء ارتباط النفس بالجسد الوصول إلى المعرفة الخالصة، فالحكمة الكاملة التي يسعى إليها الفيلسوف لن يجدها إلا في العالم الآخر (٦٨ب).

### الأخلاق:

الحق أن كل محاورة "فيدون" تسبح في جو أخلاقي خالص، وخاصة من بدايتها حتى ٨٤ب، وإذا كان البرهان الأخير على الخلود لا يتيح مجالاً لهذا الجو الأخلاقي أن يظهر أو يسيطر أثناء عرضه، فإن خاتمة ذلك البرهان (١٠٧ب)، وكذلك خاتمة الأسطورة التي تليه (١١٤د-١١٥أ)، بل وكذلك خاتمة المحاورة بأكملها (١١٨أ)، تعود جميعاً إلى موضوع الأخلاق. وللحديث عنه فيما يخص قسمنا الحالي ينبغي أن نعود إلى الوراء، إلى السطور الأولى من المحاورة حيث نجد اهتمام المستمعين بمتابعة أخبار سقراط الذي أصبحت له مكانة الشهيد، وحيث نجد وفاء فيدون لذكراه حين يقول إن أعظم ما يسعده هو الحديث عن سقراط أو الاستماع إلى من يتحدث عنه. وسنلمح ظهور هذا الوفاء مرة أخرى في السطور الأخيرة من المحاورة، وهو ما يذكرنا أيضاً بعبارات إكسينوفون في آخر "المذكرات" التي كتبها دفاعاً عن سقراط. ماذا يعني هذا كله؟ هو يعني أن سقراط كان، في ضمائر أصدقائه والمهتمين بأمره، ليس فقط رجل النقاش الفلسفي، بل هو أيضاً، وربما قبل كل شيء، شخصية أخلاقية، بل إن من بين أهداف "فيدون" إظهاره باعتباره التجسيد الحي للقيم الأخلاقية التي يجب أن يسعى وراءها الفيلسوف.

وإذا أردنا تتبع اللمسات ذات الطابع الأخلاقي التي تمهد لقسمنا الحالي، فإننا نجدتها أولاً في وصف فيدون لموقفه بإزاء سقراط عندما دخل عليه السجن: ذلك

أنه رأى أمامه رجلاً تبدو عليه مظاهر السعادة مما أنساه شفقته عليه. فسقراط لا يهتز أمام اقتراب الموت، بل يظل محافظاً على شجاعته، مما دعا فيدون إلى الاعتقاد بأن رجلاً كهذا لا بد ذاهب إلى العالم الآخر بهدى من الآلهة ومرضياً عليه منها (٥٨هـ). والذي سيجذب نظرنا خلال كل المحاوره ليس فقط كلام سقراط، بل وكذلك أسلوبه وسلوكه. ويظهر هذا أول ما يظهر في موقفه من امرأته وعلى الأخص من ولولتها عندما رأت أصدقاءه يدخلون عليه: ففي هدوء إتجه نحو أقريطون وقال: "ليذهب بها أحد إلى المنزل"، ثم جلس على سريره. وعم كان أول حديثه؟ كان عن الصلة الوثيقة بين اللذة والألم. ولا شك أن وقع هذا السلوك كان قوياً على من حضروا ليشدوا من أزره في يومه الأخير: فهاهم أمام رجل رابط الجأش يتحدث فيما اعتاد الحديث فيه، أي في الفلسفة.

أما الحديث الذي يلي ذلك حول ما نظم سقراط من شعر، فإنه يهدف إلى إظهار تقوى سقراط، فهو رجل أراد أن يريح ضميره مما كان قد أمره به الحلم. ويظهر تدينه من رفضه الانتحار، فنحن ملك الآلهة، ولها هي حق التصرف فينا. وها نحن أمام موضوع رئيسي: ما هو موقف الفيلسوف أمام الموت؟ ولنلاحظ أن سقراط سيبذل طوال الحوار على نفس الوضع، جالساً على سريره وساقاه ممتدتان نحو الأرض (٦١ج)، وهذا جدير برجل يتحدث عن النفس ولا يهتم أمر الجسد. وإذا فهمنا الأخلاق على أنها مبادئ السلوك، فإننا يمكن أن نقول إن كل الحوار سيوضع تحت ضغط أخلاقي شديد: فهذا رجل أمام الموت، وهو يحاول أن يبرر سلوكه بالذفاع عن المبادئ التي حدثت به نحو هذا السلوك، بعبارة أخرى فإن موضوع الحوار، منظوراً إليه من الوجهة الأخلاقية، سيكون: كيف يجب أن يكون سلوك الفيلسوف؟

وفي حديث سقراط عن "أمله" بعد الموت (٦٣ب-ج) يظهر جلياً أن العالم الآخر يشكل "الأفق" الأخلاقي للسلوك البشري، ومعه تظهر فكرة الجزاء والعقاب، وهناك سيكون مصير أفضل لمن كان سلوكه حسناً هنا، ومصير سيئ لمن كان على غير ذلك (انظر أيضاً ١٦٤).

وتعبر كل القسم ٦٤-٦٩، من أقصاه إلى أقصاه، فكرة أساسية هي أن الفيلسوف يبحث عن الموت (انظر ١٦٤، ٦٩ب-هـ). وتحت لواء هذه الفكرة

ستحدد طبيعة سلوك الفيلسوف، لأن العامة يقولون نفس الشيء عنه، ولكنهم يجهلون معنى بحثه عن الموت وطبيعة هذا الموت وإمّ يستحقه (٦٤ب)، وكل الفقرة التي سنتلو هي مخصصة لتفصيل ذلك.

وطريقة أفلاطون في العرض هي طريقة المعارضة: معارضة الفيلسوف الحقيقي بالعامى وبالفيلسوف الزائف كذلك، معارضة معرفة النفس بمتع الجسد، معارضة جوهرين هما النفس والجسد، باختصار معارضة نظامين للقيم أحدهما يقوم على الجسد والآخر يقوم على الحكمة. ويظهر هذا التعارض بوضوح ابتداء من ٦٤ د - ٦٥ حين يثبت أفلاطون أن الفيلسوف لا شأن له بلذات البدن، بل يتهرب منها ويتجه نحو النفس، وهو فى هذا مختلف عن بقية البشر، حيث إن الأكثرية تظن أن من حُرّم اللذات فكأنه والميت سواء. وهرب الفيلسوف من اللذات إنما هو هرب من البدن بصفة عامة، ويتقرر مبدأ ضرورة الفصل بين النفس والجسد فى ٦٧ أ حيث يعلن سقراط أن الجسد هو مصدر "دنس" للنفس، ولن يكون الموت إلا لحظة الخلاص والنجاة من هذا المصاحب المضايق خلال الحياة الأرضية، والذي لم تفتأ النفس، نفس الفيلسوف، تجاهد فى الخلاص من قيوده (٦٨). وتتحدد طبيعة هذين النظامين للقيم على نحو أدق فى ٦٨ ب حيث نعلم أن أحدهما مبدؤه الحكمة والآخر مبدؤه الجسد مع ما يرتبط به من حب للثروة وللتشريف، وما يجر إليه من اعتبار الموت أعظم الشرور (٦٨د). بعبارة أخرى، نحن أمام نظامين للأخلاق: أخلاق الفيلسوف وأخلاق العامة.

والإشارة إلى العامة نلقاها فى أول القسم (٦٤ب)، وفى آخره (٦٩هـ). ولكن الفيلسوف لا يعارض العامى وحسب، بل ويعارض كذلك الفيلسوف الزائف، ومن هنا كان تعدد الإشارات إلى الفيلسوف "الحقيقى" (انظر مثلاً ٦٤ أ - ٤ - ٥، ب ٤، هـ - ٦٦ ب ٢، ٦٧ د ٨، هـ ٤، ٦٨ أ ٧، ب ٢، ٦٩ د ٢)، وهى التى يمكن أن نرجع بها إلى المقابلة بين سقراط، الفيلسوف الحقيقي، وإيونس الذى لا يعتقد سيمياس أنه على استعداد لاتباع نصيحة سقراط التى تقول إن الفيلسوف على الحقيقة هو من يبحث عن الموت (٦١ج). وقد أشرنا إلى أن العامة تعتقد أن

الموت هو أعظم الشرور، وإلى أنها ترى أن من فقد اللذات كمن فقد كل الخيرات، فهو إلى الميت أقرب. فما هو موقف الفيلسوف من كل هذا؟

ما يبحث عنه الفيلسوف هو المعرفة، أى معرفة الحقيقة، لأن موضوع "رغبته" هو الحقيقة (ب٦٦)، وما "يشتهيها" هو الحكمة (٦٦هـ، ٦٧ب، ٦٨أ...)، ولكنه لن يصل إلى الحكمة الخالصة طالما كان الجسد يقيد بحوثه ويلهيه عنها، وهكذا فإن الموت هو الوسيلة التى تقربه من هدفه، وهو المعرفة. وعلى هذا فإن جهد الفيلسوف الأكبر سيكون من الناحية الأخلاقية موجهاً نحو فصل النفس عن الجسد بقدر ما يستطيع خلال هذه الحياة، أى نحو خلاص النفس (٦٧د)، بحيث إن حياتها كلها ستقضيها فى تمرين متواصل من أجل الوصول إلى حالة تقترب من الموت أشد القرب. إن الفيلسوف هو المتطهر الطاهر، وبحسب درجة طهره سيكون علو مقامه عند الآلهة (٦٩ ج - د).

ولكن فقرتنا تتعرض تعرضاً مباشراً للفرق بين أخلاق الفيلسوف وأخلاق العامة، أى بين نظام القيم القائم على الحكمة والآخر القائم على الجسد، وذلك فى صفحة هامة هى ٦٨ج - ٦٩ج، وفيها يبين أفلاطون كيف أن الحكيم هو وحده الشجاع وهو وحده المعتدل، باختصار هو وحده الفاضل على الحقيقة. ولناخذ مثلاً الاعتدال، وهو فضيلة رئيسية من فضائل الأخلاق اليونانية، وسنجد أن اعتدال العامة إنما هو ناتج عن الخوف من تبعات المغالاة فى إرضاء الشهوات ورغبة فى القدرة على حسن التمتع ببعض اللذات، وهكذا يحرم الرجل العامى نفسه من لذة ما من أجل ضمان الحصول على لذة أكبر يشتهيها وتسيطر عليه شهوتها أكثر مما تفعل شهوة اللذة الأخرى. هذا هو اعتدال العامة، وهو اعتدال زائف، لأن الذى يحكمه هو الشهوة، أى ضد الاعتدال. وطبق نفس الأمر على الشجاعة، فالشجاع بين العامة الذى يجابه الموت فى الحرب مثلاً إنما يجابهه من أجل تلاقى شرور أخرى، كأن يعتبر جباناً مثلاً، بحيث إنه شجاع نتيجة للخوف. وهكذا فإن المعتدل والشجاع بين العامة ليسا كذلك إلا تحت تأثير حساب اللذات أو للشرور، ولا يهربون أو يقبلون على أساس آخر غير هذا الأساس الحسابى. أما الفيلسوف، فإن له شأناً آخر: فهو لا يقابل لذة بلذة أو خوفاً بخوف، وإنما عملته الوحيدة هى

الحكمة، وبها يبيع ويشترى الفضائل، إن صح هذا التعبير (٦٩أ-ج). فالشجاعة أو الاعتدال أو العدالة لا تكتسب إلا بالحكمة، أى بالمعرفة، وسواء فى ذلك إن أضيفت إليها اللذة أو أضيف الألم. فجوهر الفضيلة هو الحكمة، والفضيلة التى عدمت الحكمة أساساً لها ليست بالفضيلة، إنما هى زيف وجديرة بالعبيد، عبود الشهوات، وليس بالأحرار الذين يملكون زمام شهواتهم ولا تتملكهم هى. فهنا نحن إذن أمام المذهب السقراطى الشهير: الفضيلة معرفة، ولكن موضوعاً فى إطار جديد ومكتسباً لمعنى جديد. هذا المعنى هو أن كل الفضائل ما هى إلا نوع من أنواع تطهير النفس (٦٩ب-ج).

وفكرة الطهر والتطهر من أهم الأفكار الأخلاقية فى محاورتنا، ولا شك أن أفلاطون واقع هنا تحت تأثير المؤثرات الأورفية والفيثاغورية (انظر مثلاً ٦٩ج)، ولكن لا شك أيضاً أنه أضاف إليها أبعاداً جديدة (انظر مثلاً ٦٩ج) تسمح بنسبة هذه الأفكار إليه فى اطمئنان نسبة مؤكدة. وقد أشرنا إلى أن الجسد هو مصدر الدنس، وهكذا يكون معنى التطهير، كما يحدده لنا نص ٦٧ج - د، هو فصل النفس عن الجسد وعزلها عنه وتجمعها حول مركزها وحياتها وحدها بذاتها مع ذاتها.

وليس أدل على المكانة العظيمة التى تحتلها الأخلاق فى "فيدون" من أن أفلاطون فى قسمنا هذا يربط هذا الوثق الربط بين المعرفة والأخلاق. وقد أشرنا إلى أن التطهير شرط لازم للوصول إلى الحكمة، بل إن أفلاطون يصرح بهذا التصريح الخطير: "الحقيقة تطهر". وصفة "الطاهر" أو "الخالص" (katharos) لا تستخدم هنا فقط فى نطاق الحديث عن الأخلاق، ولكنها تقال كذلك على الموجودات الحقيقية، أى المُثُل، وعلى عالم الحقيقة بأكمله، ولما كان الشبيه وحده هو الذى يعرف الشبيه، فأنى لغير الطاهر أن يصل إلى الطاهر (٦٧أ-ب)؟

كانت هذه بعض الملاحظات حول مكان الأخلاق الهام فى قسمنا الحالى ونلاحظ فى يسر أنها أخلاق زهد مغرق فى التزهد، وأنها ليست أخلاقاً للجميع، بل هى أخلاق تصلح لمن يريدون أن يكونوا فلاسفة على الحقيقة، وما أقلهم!

(٣)

## البرهنة على خلود النفس

(٦٩هـ - ٨٤ب)

(أ) صعوبة يعرضها كيبيس وفحصها - برهان الأضداد (٦٩هـ-٧٢هـ)

(ب) برهان التذكر (٧٢هـ - ٧٧ب)

(ج) اعتراض والرد عليه - برهان البساطة - نتائج (٧٧ب - ٨٤ب)

(أ)

صعوبة : ماذا يضمن بقاء النفس؟ (٦٩هـ-٧٠ب) -

فحصها (٧٠ب - د) - برهان الأضداد (٧٠د - ٧٢هـ)

ها قد انتهى سقراط من الدفاع عن "أمله"، واللهجة حتى الآن شخصية، لأننا في مجال حديث سقراط عن نفسه مبرراً سلوكه خلال حياته الماضية. أما الحديث عن النفس ذاتها وبصفة شاملة فإنه لا يبدأ إلا مع تعليق كيبيس على ما قاله سقراط. فهو يرى أن سقراط قد تكلم "كلاماً جميلاً"، ولكن العديد من البشر يشكون في استمرار النفس على الحياة بعد الموت. فما الذي يمنع أن تتبعثر في الهواء كاللدخان، وأن تتطايرها الريح؟ وحتى إذا اقتنعنا، وكيبيس يريد أن يقتنع بكلام سقراط حول أن النفس تستطيع في هذه الحياة أن تلم أطرافها وأن تصبح في ذاتها وبعيدة عن الجسد وشروره، فهل في هذا ضمان لأن تستمر موجودة بعد الموت؟ إن كيبيس يطلب "تأكيداً" و "إقناعاً" بخصوص نقطتين : (أ) أن النفس ستكون موجودة بعد الموت، (ب) وأنها ستكون ذات نشاط وقادرة على الفكر. وهكذا يعطى كيبيس الدفعة الحقيقية للحوار، لأن سقراط يوافق على أنه من المناسب بحث الأمر بحثاً متعمقاً، أى تفصيلاً، لبيان إن كان كل ذلك "ممكناً ومحتملاً" أم لا.

وهو يبدأ بالإشارة إلى أقوال مأثورة عن القدماء، مصدرها الواضح هو التعاليم الأورفية، تؤكد أن النفوس توجد في "هاديس"، أى العالم الآخر أو السفلى،



وأنها ذهبت إلى هناك من هنا، وأنها ستعود من هناك وتولد من الموتى. ولكن سرعان ما يتعدى هذه الأقوال المنقولة، ليبحث عن برهان آخر، متجاوزاً هكذا "النقل" ليعتمد على العقل.

وأول ما يفعله هو توسيع نطاق البحث ليشمل كل ما هو ذى حياة، أو على الأذى كل ما له نشأة وميلاد، وذلك ليرى إن كان كل شيء لا ينشأ ولا يظهر إلى الوجود إلا من ضده. والمرحلة الأولى في برهانه هي إقرار وجود المتضادات، وإظهار أن الأحسن لا يصير أحسن إلا بعد أن كان أسوأ، وأن الأضعف يأتي من الأقوى، والأصغر من الأكبر وهكذا، ثم يعمم هذه القاعدة على كل شيء (١٧١). ثم يؤكد بعد ذلك أن حركة الميلاد مزدوجة، فهي من ضد إلى ضده ومن هذا الأخير إلى الأول، فهي ليست في اتجاه واحد. وهكذا الحياة، وضدها الموت. إذن، تكون هناك نشأتان أو نشأة مزدوجة، أحد أطرافها واضح في التجربة الإنسانية، وهو الذي يذهب من الحياة إلى الموت، وتبعاً لما اتفق عليه الطرفان من قبل فهناك ضرورة أن تكون هناك كذلك نشأة تذهب من الموت إلى الحياة. وهكذا فالحي ينشأ من الميت، وذلك بإطلاق بين كل شيء (١٧١ د). إذن فلا بد أن تكون النفوس موجودة في هاديس، ومنه تعود إلى الحياة (١٧١ هـ-١٧٢).

ويريد سقراط أن يؤكد برهانه، فيعود إلى مفهوم "التوازن" بين طرفي حركة الميلاد، فلو لم يكن هناك هذا التوازن ولم تكن تلك الحركة "دائرية"، وكانت على العكس من ذلك حركة مستقيمة أى في اتجاه واحد، إذا لكان مصير كل الأشياء واحداً، أى الموات الكامل (أو الحياة الدائمة)، وإذن لتوقف كل ميلاد وكل نشأة، ولكن هذا غير صحيح، كما تظهر تلك التجربة، إذن فالفرض الأول غير مقبول، ولا بد من قبول الاتجاه المزدوج لحركة الميلاد، من الشيء إلى ضده ومن هذا الضد إلى الضد الأول. وهكذا، فإنه يكون من المؤكد (٧٢ د ٨، أو حرفياً: "في الحقيقة" أو "في الواقع") أن الأحياء يظهرون من الموتى، وأن نفوس الموتى قائمة وموجودة.

## طبيعة النفس :

ليس في هذا الجزء كلام كثير يخص موضوع طبيعة النفس، ويمكن أن نحصر ما يخص ذلك في نقطتين : الأولى أن السطور الأولى (٦٩هـ-١٧٠) تؤكد "شيئية" النفس، أي النظر إليها على أنها شيء، وفي هذا سيتفق أفلاطون مع العامة أو الجمهور. وجدير بالتنويه أن المفهوم الشعبي اليوناني عن النفس لا يزال يربط بينها وبين "النفس"، وهو المفهوم الذي نجده في المراحل السابقة من الفكر اليوناني، وخاصة عند هوميروس. فخشية الرجل العادي من تبعثر النفس تأتي من أنه يتصورها على صورة "ريح"<sup>(١)</sup>.

وإذا كان كيبيس يعرض هكذا وجهة نظر الإنسان العادي، فإن دوره باعتباره الباحث المدقق يعود إلى الظهور عندما يطلب (٧٠ب) أن يُبحث الموضوع بحثاً تفصيلياً.

النقطة الثانية هي أن أفلاطون في معظم هذا الجزء لا يتحدث عن النفس، بل عن "الحياة" بصفة عامة، وهكذا فإنه يمكن القول إن برهان الأضداد هو برهان على خلود الحياة أولاً، ولا يأتي التخصيص على النفس إلا في الكلمات الأخيرة من نتيجة البرهان: "أن نفوس الموتى موجودة" (٧٢د ٩-١٠). وكما سنرى، فإن كلام أفلاطون خلال المحاورة ككل بعضه يركز على النفس كذات مفكرة وبعضه يركز عليها كحياة، ومن هذا البعض الأخير الجزء الحالي من المحاورة.

## الخلود :

هنا، كما أشرنا من قبل، تقوم البداية الحقيقية لبحث موضوع خلود النفس. ومما هو جدير بالانتباه أن سقراط يشير في البدء إلى الأقوال المأثورة والعقائد الأورفية حول وجود النفس في هاديس. ولكنه سرعان ما يتجه إلى البرهان العقلي، فيبدو من النص (٧٠د) أن تلك العقائد المنقولة لا تكفي. وقد وضع لنا من بداية الحوار الفيلسوف أن سيمياس، وخاصة كيبيس، لا يكتفيان "بما يقال" أو

(١) من الموضوعات الطريفة الجديرة بالبحث الصلة في اللغة العربية في مراحل تكونها الأولى بين النفس والنفس والروح والريح.

"بالمأثور من القول"، حتى وإن أحاطت به هالة من الأسرار، ويريدان التبرير العقلي لكل ما يقال، وسنرى أمثلة أخرى على ذلك خلال ما سيلى من المحاوره. وكما لاحظنا فوق، فإن الجديد فى هذا الجزء هو أن سقراط يتحدث عن "الحياة" بصفة عامة، وهذا مقصود، كما يبين النص (د٧٠)، من أجل تأسيس البرهان على أسس قوية، أى على استقراء الطبيعة كلها، على الأقل الطبيعة الحية نباتاً وحيواناً، وإن كانت هناك مواضع يبدو فيها أفلاطون متحدثاً عن نشأة الأضداد فى كل شىء (مثلاً الكبير من الصغير فى ٧٠هـ-١٧١أ).

ومراحل هذا البرهان ثلاثة: مرحلة وضع المبدأ العام عن طريق استقراء الطبيعة، الذى يظهر ترابط ظهور الأضداد واختفائها، أى نشأتها وقناءها. المرحلة الثانية هى تطبيق هذا المبدأ العام على الحياة والموت، وبيان أن هناك حركة من الحياة إلى الموت ولا بد أن تكون هناك حركة مقابلة تذهب من الموت إلى الحياة. ولكن أهم المراحل فى نظرنا هى الثالثة (٧٢ أ) وما بعدها التى يدافع فيها سقراط عن المبدأ العام للبرهان، أى عن مفهوم التوازن بين اتجاهى حركة الميلاد من ضد إلى ضد وبالعكس، فهو يبين أن نتائج رفض هذا المبدأ لا يمكن قبولها.

وينبغى أن نتساءل: هل يجيب هذا البرهان على المطلب الذى حُدد فى أول الحديث عنه؟ إن مطلب كيبيس (٧٠ب) كان أن يؤكد سقراط على شيئين: (أ) أن النفس ستوجد بعد الموت، (ب) وأنها ستكون عند ذلك ذات نشاط، وذات نشاط فكري على الأخص. وعلى ضوء هذا يتضح أن برهان حركة الأضداد المتبادلة لا يخص إلا المطلب الأول فقط، ويترك جانباً مسألة احتفاظ النفس بالفكر بعد الموت. ومن هنا فإنه، إذا أخذ بمفرده، برهان غير كامل.

وإذا أردنا الآن أن نتحدث عن الجوانب "الشكلية" فى هذا الجزء، فإننا سنلاحظ أولاً ظهور فكرة البرهان (tekmêrion) بعد الحديث عن "الأقوال المأثورة" مباشرة (٧٠د٢). فابتداءً من هنا سيصبح هدف سقراط البرهنة على خلود النفس، وتعود كلمة البرهان" إلى الظهور فى ١٧٢ أثناء استخلاصه لنتائج عرضه (على الدقة فى خاتمة المرحلة الثانية التى أشرنا إليها). ونلاحظ أن أفلاطون يستخدم فى نفس المعنى (البرهان أو الحججة) كلمة logos فى نفس النص

الأول (٧٠ د ٥) . وترتبط بالبرهان فكرة "الضرورة" المنطقية، ونجدها ظاهرة هنا نصاً في مواضع كثيرة (٧٠هـ ٧، ٧١هـ ٩، ٧٢ أ ٧، ١٠)، ورغم هذا فإننا نلاحظ أن مطالب سقراط ليس إلا الوصول إلى احتمال خلود النفس، لأنه يستخدم في أول كلام له في هذا الجزء (٧٠ب) كلمة *eikos*، وهي تدل على ما هو محتمل فقط بإزاء ما هو يقيني . ومن هنا، فيما يبدو، كان ظهور مفهوم البرهنة "الكافية" (*ikanos*)، ٧٠ د ٢، وانظر كذلك ٧١ أ ٩، ٢د) التي ترضى المستمع رغم إمكان التعمق الأوسع في الموضوع. وعلى أية حال، فإننا لا يجب أن ننسى أن كل هذا القسم موضوع تحت راية التأكيد والإقناع لا غير، وذلك كما يظهر من ٧٠ب.

ومن الملاحظات المنهجية على هذا الجزء، كذلك، أنه يضع مبدأ تعميم البحث من أجل الوضوح (٧٠د)، ويستخدم الاستقراء وما هو أقرب إلى طريقة قياس الغائب على الحاضر (كما أن هناك حركة من الحياة إلى الموت، فحتى تكون الدورة كاملة فإنه يجب أن تكون هناك كذلك حركة من الموت إلى الحياة، ونحن لا نرى إلا الحركة الأولى، ولكننا نقيس عليها للوصول إلى وجوب الحركة الثانية، وذلك ابتداء من مبدأ دائرية أو ازدواجية حركة النشأة بين الأضداد)، وطريقة القياس بالرفض والبقا (إذا لم يكن هناك إلا الموت بعد كل حياة ولم تكن هناك حياة بعد الموت، إذن لكان كل شيء قد صار إلى الفناء، ولكن هذا غير صحيح، إذن لا بد أن تكون هناك حياة من الموت). أخيراً، فإن هناك تأكيداً في مواضع متعددة على ضرورة الاتساق بين المبادئ والنتائج، وهنا تظهر كذلك فكرة "الضرورة" المنطقية (٧١هـ، ١٧٢).

(ب)

## برهان التذكر (٧٢هـ - ٧٧ب)

يضيف كيبس من تلقاء نفسه برهاناً جديداً يضاف إلى ما قاله سقراط، وهو أنه إذا كان صحيحاً أن التعلم ليس في الواقع، كما يقول سقراط (أى أفلاطون في الحقيقة)، إلا تذكراً، فإن هناك ضرورة أن نكون قد تعلمنا العلم الذي نتذكره الآن في وقت سابق على ميلادنا وعلى اتخاذنا الشكل الإنساني الذي نحن عليه، إذن فالنفس خالدة. ولكن سيمياس يطلب إيضاح هذا البرهان وتفصيله، فيشير كيبس إلى أننا إذا ألقينا على شخص أسئلة حول مسألة ما، وفي ميدان الرياضيات على الأخص، فإنه سيكتشف بنفسه الحقيقة حول هذا الأمر، على شرط أن توضع الأسئلة بعناية. واصله هذا إلى الحقيقة حول تلك المسألة غير ممكن إلا إذا كان يمتلك في ذاته العلم.

ولكن تفصيل البرهان وعرضه من زاوية أخرى أشمل يتم على يدى سقراط، وهو يبدأ بتحديد معنى التذكر. فالتذكر هو الوصول إلى علم شيء عن طريق (أو بواسطة أو بمناسبة) شيء آخر (مثلاً تذكر شخص عند رؤية قيثارة أو معطف أو غير ذلك، أو تذكر سيمياس عند رؤية كيبس وهكذا)، وذلك سواء أكان الشئان متشابهين أم غير متشابهين. وفي حالة الأشياء المتشابهة فإن الذهن يقارن بين الشئين ويتساءل عن مدى تشابههما. ولناخذ مثلاً قطعتين من الخشب، فإننا نتساءل عما إذا كانتا متساويتين أم لا، لأنهما تبدوان أحياناً متساويتين وأحياناً غير متساويتين. ولكننا عن طريقهما نصل إلى فكرة "المساواة" في ذاتها، وهي تختلف كثيراً، بل جوهرياً، عن هذه القطعة من الخشب أو تلك، على الأقل لأن هذه القطعة تبدو حيناً متساوية وحيناً غير متساوية، أما "المساواة" فإنها دائماً كما هي، ولا يمكن أن يقال إنها غير متساوية أو يمكن أن تكون كذلك.

وهكذا، رغم الاختلاف بين الأشياء المتساوية والمساواة في ذاتها، إلا أننا نصل إلى علم هذه الأخيرة عن طريق تلك الأشياء، وهذا لا يمكن أن يسمى إلا تذكراً. ويضيف سقراط أن كل الأشياء المتساوية لا يمكن إلا أن تكون أقل مرتبة

من "المساواة" ذاتها، بل إنه يمكن القول إن الأشياء الحسية المتساوية تتطلع إلى "كمال" المساواة في ذاتها، ولكنها تظل دائماً أنقص منها. هذا المفهوم، مفهوم المساواة في ذاتها، جاءنا من مشاهدة أشياء حسية، ولكن حتى نتحدث عن مساواة شئ بشيء، فلا بد أن نكون قد أحطنا علماً من قبل هذا، أي قبل الخبرة الحسية، بفكرة "المساواة في ذاتها"، ولما كنا نستخدم الحواس منذ ولادتنا، فلا بد من حصول هذا العلم لنا قبل الميلاد. وعلى مثال المساواة في ذاتها، لا بد أن يكون علمنا سابقاً بكل ماشاكلها من مفاهيم كالكبير في ذاته والصغير في ذاته وهكذا... ولا بد أن نكون قد نسينا هذا العلم عند ميلادنا (وإلا لكنا سنظل محتفظين به دائماً، ولن يكون هناك نسيان ولا تذكر)، ثم نعود لننذكره عند رؤيتنا للأشياء الحسية. وهذا هو الحل الممكن الوحيد، لأن التجربة تظهرنا على أن كل البشر لا يدركون هذه المفاهيم التي أشرنا إليها، ولكنهم يصلون إليها بعد التجربة الحسية، فلا بد أنهم يتذكرون علماً سابقاً لهم، لأن هذه المفاهيم لا توجد فيما يقدمه الحس إلينا، فمن أين ستأتي إذن إلا من علم سابق لنا ولكننا نسيناه؟ ونتيجة هذا هو أنه لا بد أن تكون نفوسنا قد وجدت قبل اتخاذها الهيئة الإنسانية، أي قبل اتحادها مع البدن، ولا بد أن تكون عند ذلك حائزة على الفكر، أي على العلم.

### طبيعة النفس :

ومن الطبيعي أن نعود في هذا الجزء إلى النظر إلى النفس على أنها كيان مفكر، وهو ما نجده واضحاً أو متضمناً أثناء كل البرهان. ولكن هذا الجزء يتيح لنا أن نحدد كلامنا على نحو أدق فنقول إنه ينظر إلى النفس باعتبارها "حائزة على الفكر" (٧٦ج)، وهو ما يعنى بالطبع أن جوهر النفس هو الفكر أو القدرة العلمية بوجه عام. والجديد هنا بصدد هذا شيئين : الأول أن ربط الخلود بتذكر المثل العقلية يسمح بصياغة الأمر صياغة أكثر شخصية عما قبل، ومن هنا كان استخدام تعبير "نحن" في خاتمة البرهان (٧٦د-١٧٧). الشيء الجديد الثاني، والأهم، هو ربط النفس بالمثل العقلية. والعلاقة بين الطرفين لا تزال حتى الآن علاقة عارف ومعروف. ولكن جوانب أخرى من هذه العلاقة ستوضح في القسم التالي من المحاور، وستكون هذه العلاقة هي أساس البرهان التالي ولبه. أخيراً،

فإن النفس ككيان قائم بذاته أمر يفترضه البرهان الحالى، ويظهر ذلك بصورة واضحة فى ٧٦ج، وهو نص يتحدث عن استقلال النفس عن "الصورة البشرية" التى ستخذاها، فحتى قبل وقوعها فى هذه الصورة، فإن النفس كانت لها مقومات الكائن المستقل ذى النشاط الخاص.

### الخلود :

هذا الدليل الجديد يُقدم على لسان كيبيس أولاً، وإن كان تقديمه يعتمد على مذهب يقول به سقراط (أى أفلاطون)، ألا وهو أن التعلم ما هو فى الواقع إلا تذكر. فإن كان ذلك كذلك، فلا بد أن تكون النفس قد وجدت قبل اتخاذها الهيئة الإنسانية، وهكذا فإنها خالدة. هذا هو برهان التذكر كما قدمه كيبيس، ولكن سقراط يعود لتعميقه ويعرضه عرضاً جديداً بل ومختلفاً بعض الشيء، لأنه سيعتمد اعتماداً أساسياً على نظرية المثل محدداً هكذا مضمون التذكر (أى مجيباً عن سؤال: تذكر ماذا؟)، وهو ما كان غامضاً فى كلام كيبيس.

والبرهان الحقيقى لا يبدأ إلا فى ٧٤أ، لأن كل الجزء ٧٣ - ٧٤أ يفرد أفلاطون لشرح عام لمعنى التذكر . ويمكن تقسيم مراحل البرهان إلى سبعة، مثلاً:

١- هناك أشياء متساوية، ولكن هناك إلى جانبها "المساواة فى ذاتها"، وهى موجودة، ونحن نعرف ما هى (٧٤أ-ب).

٢- هذه المساواة فى ذاتها (وهى خلال هذا الحديث تؤخذ كنموذج فقط) تختلف عن الأشياء المتساوية من أخشاب وأحجار وغير ذلك، فعلى حين أن هذه القطعة من الخشب قد تبدو متساوية مع تلك وغير متساوية مع تلك الأخرى، فإن المساواة ذاتها تظل هى هى (٧٤ج).

٣- ورغم هذا الاختلاف، إلا أننا نصل إلى مفهوم المساواة فى ذاتها عن طريق مقابلتنا لهذه الأشياء الحسية المتساوية (٧٤ب-ج).

٤- ولكن، لما كنا لا نجد فى خبرتنا الحسية مثلاً نجد هذه الأشياء، فلا بد أن نكون قد عرفناها قبل ميلادنا، أى قبل أية خبرة حسية لنا، وذلك لأننا حينما نرى مثلاً قطعة من الخشب متساوية فإننا نقول إنها ترغب فى أن تكون على

مثال هذا الشيء الموجود وجوداً حقيقياً (وهو هنا المساواة في ذاتها)، ولكنها لا تستطيع. وهكذا، فإننا في نفس لحظة الإدراك الحسى ندرك في نفس الوقت العلم بهذا الشيء في ذاته، ولكن لما كانت معرفته غير حسية، لأن الموجود في الحس أشياء تقترب من المساواة ولكنها ليست هي المساواة، ولا تستطيع أن تكون كذلك، فلا بد أن نكون قد حصلنا هذا العلم قبل أية تجربة حسية (٧٤-١٧٥).

ومن جهة أخرى فإن الدليل على أهمية هذا العلم بالأشياء في ذاتها، بل على ضرورته، وبالتالي على وجوده لدينا قبل الخبرة الحسية، هو أنه لازم لكل إدراك حسى (وهنا تقترب من المعرفة التي ستمسى عند البعض "قبلية" "a priori"، لأنها لم تأت من التجربة الحسية فلا بد أن تكون قد حصلت "قبلها")، فنحن لا ندرك الأشياء الحسية المتساوية إلا بمقارنتها مع المساواة في ذاتها، التي تقوم هكذا بوظيفة المعيار (١٧٥-ب).

٥- والآن، إذا كنا لا بد قد جزنا هذه المعرفة قبل الميلاد (٧٥-ج)، فإنه يكون أمامنا إمكانان: أ) أن نكون قد ولدنا ومعنا هذه المعرفة في إدراكنا الواعى، ب) أن نكون قد فقدناها في لحظة الميلاد. والإمكان الأول يتضمن، كما هو واضح، أننا نعلم علماً واعياً بكل هذه الموجودات في ذاتها، كالجمال في ذاته والتقوى في ذاتها

وغير ذلك، والعلم ينفى النسيان، ولكننا نرى أن كثيراً من البشر لا يدركون على الفور وجود هذه الأشياء في ذاتها، ويحتاجون لإعمال الفكر حتى يصلوا إليها، إذن فالإمكان الأول تكذبه الوقائع. وهكذا يبقى الإمكان الثانى، وتكون معرفتنا في هذه الحياة لتلك الموجودات الحقيقية تذكرنا لعلم كنا قد حصلنا عليه قبل الميلاد (٧٥-ج - ٧٦-ج).

٦- يثير سيمياس في النهاية اعتراضاً لا يستغرق سقراط وقتاً طويلاً من أجل الرد عليه، وهو أنه مادام من المعترف به أننا لا نحصل هذا العلم في خبرتنا



الحسية بعد الميلاد، فإنه يكون من الممكن أن نكون قد حصلنا عليه إما قبل الميلاد أو لحظة الميلاد نفسها. ولكن سقراط ينبهه إلى اتفاقه أننا لا نُولد بهذا العلم موجوداً في وعينا الواضح، أي أننا نولد ونحن ناسين له، فهل سننساه في نفس لحظة الحصول عليه؟ هذا غير ممكن، ولا يبقى إلا أن نكون قد حصلنا على ذلك العلم قبل الميلاد.

٧- ولكن هذا يفترض وجود النفس وتملكها للفكر قبل التحامها بالجسد، وهو المطلوب إثباته.

وواضح مدى تعقد هذا البرهان بالإضافة إلى البرهان السابق، فهو يبنى خلود النفس على علمها بالمثل، ويفسر تذكر هذا العلم بالإشارة إلى التجربة الحسية، وهو في هذا يتضمن ألواناً من العلاقات بين المثل والأشياء الحسية، وبين المعرفة العقلية والمعرفة الحسية، بل إنه يعرض لبعض جوانب الإدراك الحسى ومتضمناته. وهذا البرهان أكمل من السابق، لأنه وحده يصل إلى النتيجة التي كان كيببس قد طلب الوصول إليها (٧٠ ب)، ألا وهي إثبات وجود النفس وإثبات نشاطها، وإثبات أنها حائزة على الفكر، هذا على حين أن البرهان الأول لا يذكر شيئاً عن الفكر، بل لا يتحدث عن النفس ككائن عارف على الإطلاق، فهي عنده كما لاحظنا الكائن الحى وحسب. ومن هذه الوجهة للنظر فإن برهان التذكر يكمل بوجه ما البرهان الأول، وقد يؤكد هذا أن كيببس يندفع في عرضه المبدئى له (٧٢ هـ) بعد الانتهاء من الأول مباشرة. ورغم ذلك فإن للبرهان الثانى كل مقومات الاستقلال، ويمكن أن يُؤخذ بمفرده. على أنه قد يعتبر أنقص من الأول بوجه من الوجوه. ذلك أن الأول لا يعتمد على شيء إلا على قبول: (أ) وجود الأضداد، (ب) وأن حركة نشأة الأضداد تذهب في اتجاهى الضدين معاً. أما برهان التذكر، فإنه يعتمد على نظرية قائمة بذاتها، هي نظرية المثل، وسنرى من بعد أنها ستكون موضعاً للنظر. ولكن نهاية برهاننا نفسه تبين الأساس الفرضى الذى يقوم عليه: فإذا كانت المثل موجودة حقيقةً (وهو أمر قبله المتحدث ولكنه لم يفحص)، كانت النفس موجودة، أما إذا لم تكن موجودة فإن الحجة تسقط (٧٦ د - هـ).

### المثل :

رغم أن سيمياس يعلن (٧٦هـ-١٧٧) اعتقاده في وجود المثل أو الجواهر الثابتة أو الأشياء في ذاتها، إلا أننا يجب أن نتذكر أن أول ذكر للمثل في هذا الجزء (١٧٤) يأتي على شكل تساؤل حول قبول وجودها أو عدم قبوله، وأن سقراط يحتاج أثناء ذلك إلى شرح ما هي، وإلى تفسير كيفية وصولنا إليها بعد ذلك، وهذا كله يعني أن النظرية لا تزال غير واضحة المعالم.

والمثل هنا هي موضوع للمعرفة قبل كل شيء، ولهذا لا نجد حديثاً مباشراً عنها معظم الوقت. وهي تسمى هنا، كما في القسم السابق، بالأشياء في ذاتها وكذلك بالجواهر (٧٦ د ٩، ٧٧ - ٢)، وهي "موجودات" (٧٤ د). والحديث عنها مرتبط بمقارنتها بالأشياء الحسية التي تتطلع إلى أن تكون على شكلها (ولاحظ تعبير "على مثالها")، ولكنها لا تستطيع، وهذا يضع أيدينا على صفة أساسية للمثل كما تظهر في هذا الجزء، وهي صفة الكمال. وهذا الكمال يظهر أيضاً من اعتبار أن الأشياء الحسية "ناقصة"، ليس فقط لأنها لا يمكن أن تكون مثلاً متساوية تمام المساواة، بل وكذلك لأنها متساوية حيناً وغير متساوية حيناً آخر.

وكما كان الحال في القسم السابق، فإن النفس هنا تظهر وثيقة العلاقة بالمثل، ورغم أنه لا تفصيل هناك لهذه العلاقة، وهي أساساً علاقة معرفة، إلا أن هناك عبارة تجذب النظر، هي تلك التي يقول فيها أفلاطون عن تلك الأشياء في ذاتها إنها "ملك للنفس" (٧٦هـ-١-٢). ولا ينبغي أن نستنتج من ذلك أن المثل ما هي إلا "مفهومات" لا وجود لها إلا في النفس، وإنما تعني تلك العبارة أن الوصول إليها غير ممكن إلا للنفس، وأن ذلك يتم في العالم الآخر، وحينما تأخذ النفس الصورة البشرية فإنها تكون حاصلة عليها، أي على علمها، كما نفهم مباشرة من العبارة العربية، وعلى هذا يمكن أن نقيس في فهمنا للتعبير اليوناني.

### المعرفة :

مع هذا البرهان تصبح المعرفة، بمعنى ما، قلب الخلود، لأن كيبس لا يستطيع أن يتصور النفس بدون الفكر، وبالتالي فلا خلود بغير فكر. ولا يقول لنا

سقراط في هذا الجزء الشيء الكثير عن معرفة النفس للحقائق العقلية، اللهم إلا أن النفس قد حصلت علمها، الذي يصبح منتماً إليها وخصوصاً بها. ولكن المهم، كما أشرنا إلى ذلك، هو أن ننسب إلى أن التذكر هو تذكر لتلك الحقائق، وعلى هذا فإن نظرية التذكر المعروضة هنا ليست نظرية في المعرفة بصفة عامة، بل في المعرفة العقلية. فالسؤال الذي نضعه هو: كيف تأتينا معرفة تلك الحقائق رغم أنها ليست في الحس؟ فالإدراك الحسي ليس هو موضوع البحث هنا، وإنما يشار إليه فقط باعتباره الوسيلة أو المناسبة التي تجعلنا نتذكر الحقائق التي أدركناها قبل الميلاد ثم نسيناها. ونلخص في النقاط التالية ملاحظتنا على الجوانب المعرفية في هذا الجزء الحالي:

١- نظرية التذكر، كما يعرضها كيبب (٧٢هـ-٧٣ب)، هي إعادة وتلخيص لما قاله أفلاطون في محاوره "مينون" (٨٠هـ وما بعدها)، ويظهر تطور النظرية الجديدة في عرض سقراط لها فيما يلي كلام كيبب.

٢- تأكيد سقراط على أن التذكر يأتي بمناسبة المشابه، أو غير المشابه، الهدف منه هو تبرير أننا نصل إلى تذكر الأشياء في ذاتها، رغم أنها مختلفة عن الأشياء الحسية.

٣- الإدراك الحسي هو مدخل إلى المعرفة العقلية.

٤- وفي نفس الوقت، فإن المعرفة العقلية ضرورية للإدراك الحسي، لأننا لا نرى أو نسمع شيئاً إلا ونرجعه إلى "المثال" أو المعيار الكامل الذي على ضوئه يتم إدراك الشيء المحسوس، وهذا واضح من نص ٧٦ د- هـ: "إذا كان يوجد ما نتحدث عنه مراراً وتكراراً، الجمال والخير وكل ماهية من هذا النوع، وإذا كنا نرجع كل ما يأتي إلينا من الحواس إلى هذه الماهية، التي اكتشفنا أنها موجودة وجوداً سابقاً وأنها تنتمي إلينا، ونقارن كل ما يأتي من الحواس بها، فإنه سيكون من الضروري... الخ". وهذا المذهب خطير في نتائجه، حيث إنه يؤسس المعرفة الحسية على أساس من معرفة الحقيقة ذاتها. ولكن لما كان

أفلاطون متجهاً أكثر وأكثر نحو الفصل بين العالمين الحسى والعقلى فصلاً حاسماً، فإنه لا يفصل فى هذه المسألة ولا يعود إليها، لا هنا ولا فى محاوره "الجمهورية" مثلاً.

٥- نلاحظ أن الاصطلاح الأفلاطونى لا يزال هو الآخر فى مرحلة المحاولة، لأنه يستخدم هنا بصدد الأفكار الحسية اصطلاح ennoia ("فكرة" ٧٣ ج - ٩)، وكذلك الفعل الآتى من نفس الجذر (فى مواضع كثيرة)، ونعلم أن الكلمات المأخوذة من هذا الجذر ستخصص، فى محاوره "الجمهورية" على سبيل المثال، للدلالة على المعرفة العقلية الفلسفية (انظر كذلك حالة مصطلح dianoia ("الفكر" كملكة)، ٧٣ د ٧، وقارن شكل الخط فى "الجمهورية"). من جهة أخرى، فإنه يبدو أن أفلاطون قد استقر على تخصيص اصطلاح epistêmê (العلم) للمعرفة التى موضوعها الحقيقة، ونلاحظ كذلك أنه يستخدمه أحياناً كثيرة فى صيغة الجمع، دالاً به هكذا على "علوم"، أو معارف جزئية، بالمساواة فى ذاتها مثلاً أو بالعدل فى ذاته...

٦- تسمية المعرفة الفلسفية للحقائق العقلية باسم "الجدل" (الديالكتيك)، والتى ستظهر فى "الجمهورية"، تجد فى نص ٧٥ د أحد جذورها. فهو نص يربط مباشرة بين معرفة "المثل" ومنهج الحوار بالأسئلة والأجوبة، والحوار باليونانية dialogos، ومنها كانت كلمة dialectic وغيرها فى اللغات الأوربية. وفى رأينا أنه من المحتمل أن يكون هذا النص على اتصال بالنص ٧٣ أ الذى يعرض فيه كيببىس نظرية التذكر مؤكداً على ضرورة "وضع الأسئلة وضعاً جيداً"، ومن هنا فإنه يمكن اعتبار نظرية التذكر فى "مينون" للسلف البعيد لنظرية الجدل (الديالكتيك).

## (ج)

اعتراض (٧٧ب-ج) - رد سقراط (٧٧ ج - د) - ضرورة الفحص من جديد (٧٧د-١٧٨) - برهان البساطة (٧٨ ب - ٨٠) - نتائج (٨٠هـ-٨١ ج) - طبقات الأنفس (٨١ج-٨٢د) - طريق الفلاسفة طريق الفضيلة والخلود (٨٢-٨٤ب).

يعتبر كيبيس وسيمياس أن برهان التذكر لا يكفي إلا للتدليل على وجود النفس وجوداً سابقاً على دخولها الجسد، أما وجودها بعد انفصالها عنه، أى للخلود على الدقة، فإن هذا أمر لا يزال في حاجة إلى البرهنة عليه، ولا يزال خوف العامة من تبعثر النفس في الهواء عند خروجها من الجسد قائماً، فليس هناك ما يمنع من وجودها قبل الميلاد وفنائها عند الموت. ويرد سقراط على ذلك بأن شقّي البرهان متوافران من الآن، وذلك إذا ضمّ برهان الأضداد إلى برهان التذكر، لأن الموت سيُنتج ضده أى الحياة، وهكذا تكون النفس موجودة بعد الموت.

ولكن سقراط، رغم رده على الاعتراض رداً قوياً، يدرك أن كيبيس وسيمياس يرغبان في التعمق في فحص المسألة على نحو أكبر، لأن الخشية عند البشر كبيرة أن تذهب الريح بالنفس عند انطلاقها من الجسد كل مذهب. فيبدأ في النظر من جديد في موضوع الخلود، ويقول: يجب أن نتساءل أى نوع من الأشياء يحدث له أن يتبدد ويفنى، وأيهما لا يمكن أن يفنى، ثم أن ننظر بعد ذلك إلى أى هذين النوعين تنتمي النفس. وأول ما يبدو هو أن الشئ المركب من أجزاء هو الذى يتعرض للتحلل إلى الأجزاء التى يتكون منها، أما غير المركب، أى البسيط التكوين، فإنه لن يتحلل إلى أجزاء، لأنه لا أجزاء له. وكذلك، فإن الأشياء التى تكون دائماً على نفس الحال وتبقى هى هى ليست أشياء مركبة بل هى أشياء بسيطة، أما ما كان حيناً على حال وحيناً على حال آخر فإنه لا بد مركب وليس بسيطاً. فإذا رجعنا الآن إلى تلك الجواهر التى تحدثنا عنها، والتى قلنا عنها إنها الوجود الحقيقى، فإننا نلاحظ أنها تبقى دائماً بالضرورة هى هى وعلى ما هى عليه، ومثال ذلك "المساواة فى ذاتها" و "الجمال فى ذاته" وماشابهه، أما الأشياء

الكثيرة المتساوية أو الجميلة، أي الحسيات التي تحمل نفس أسماء هذه الجواهر، فإنها لا تبقى أبداً على نفس الحال. ونلاحظ أن هذه الأشياء الأخيرة محسوسة، أما الأخرى فغير محسوسة. وهكذا يكون لدينا نوعان من الموجودات : المرئي وغير المرئي، أو المنظور وغير المنظور، أو الظاهر والخفي.

ولنتسائل الآن : إلى أي من هذين النوعين النفس أقرب؟ واضح أنها أقرب إلى النوع الخفي غير المنظور، وأنها حين تكون مع ذاتها قائمة بذاتها تصبح على حال واحدة لا تتغير، ويحدث ذلك عند اتصالها بالجواهر الخالصة الخالدة الأبدية الثابتة، أما عند اتصالها بالجسد، وعن طريقه بالأشياء المحسوسة، فإنها تُجذب نحو ما هو متغير، ويصيبها هي نفسها الاضطراب. ويظهر من كل هذا أن النفس أقرب بالفعل إلى ما هو على نفس الحال منها إلى النوع الآخر.

ويمكن أن ننظر إلى الأمر من وجهة أخرى : فإن النفس في علاقتها بالجسد تبدو المديرية والموجهة، أي تبدو أقرب إلى السيد والجسد أقرب إلى العبد. ولما كان ما هو إلهي (في رأي أفلاطون) مجعولاً بطبيعته ليكون سيّداً وموجّهاً، وما هو فان ليكون مسوداً وموجّهاً، فإنه يظهر لنا من هذه الوجهة للنظر أيضاً أن النفس تشبه الإلهي، وأن الجسد يشبه الفاني.

من كل هذا يظهر أن النفس بطبيعتها لا تتحلل أو تكاد ، أما الجسد فهو الذي يتحلل سريعاً ويقنى. ويمضى سقراط في تعميق الأمر وفي التأكيد على هذه النتيجة، فيلاحظ أن الجسد نفسه، وهو على ما وصفناه به، يستطيع أن يحتفظ بكيانه، أو ما يقرب من ذلك، مدة طويلة، كما يحدث في حالة تحنيط الأجسام في مصر (التي يعرفها أفلاطون جيداً لأنه زارها طويلاً)، فما بالك إذن بالنفس وصفاتها هي على ما وصفنا؟

كلا، لن نتبعثر النفس هباء. وإنما ما هو ما سيحدث على كل احتمال. إذا كانت النفس خالصة من كل علاقة مع البدن، وتدربت على أن تكون مع نفسها وحسب، أو بعبارة أخرى إذا كانت قد أخذت نفسها على التفلسف، فإنها عند الموت ستذهب إلى العالم الإلهي الخالد الحكيم، لأنها شبيهة به وتدربت على التشبه به،

وابتعدت عن جنون الجسد وعن ألوان الحب الوحشية التي يدفع إليها. أما إذا كانت عند الموت غير طاهرة بل متعلقة بالجسد وملوثة بأدرانها، ولا تعتقد في غير حقيقة المحسوس، وتخاف من الخفى على العيون والذي لا يدركه إلا العقل، فإن هذه العناصر البدنية ستجعلها ثقيلة الحركة راغبة في العودة إلى العالم الحسى، وهذا هو شأن النفوس التي ترى على هيئة الأشباح تهيم حول القبور، وهو عقاب لها على ما فعلت يستمر حتى يدفع بها حبها للمحسوسات إلى الهبوط مرة أخرى في جسد. وعند هذا، فإن الهيئة الجسدية التي ستظهر فيها ستكون مناسبة للشور التي اقترفتها: فهناك نفوس ستظهر على هيئة الحمير والحيوانات المشابهة، وأخرى ستلبس لباس الذئاب وغير ذلك بما يناسب طريقته السابقة في هذه الحياة. أما النفوس التي اختارت سبيل الفضائل الاجتماعية من اعتدال وعدل، ولكن بدون أن تكون تلك الفضائل قائمة على تدبر عقلى، بل على تقليد يحترم القيم الاجتماعية المتوارثة، فإنها ستعود إلى الظهور على هيئة كائنات وديعة اجتماعية مثل النمل والنحل، أو على هيئة الإنسان مرة أخرى. ولكن المكان الأعظم سيناله الفلاسفة حيث سيذهبون ليعيشوا أبداً في جوار الآلهة. من أجل مثل هذا الجزاء العظيم يختار الفلاسفة سبيل الفضيلة، وليس لأنهم يخشون الفقر أو البؤس كما هو حال العامة المحبين للثروة والجاه وحسن السمعة بين الناس. إنهم يتبعون طريق الفلسفة، أى طريق التطهير. فالفلسفة تستلم نفوسهم وهى مكبلة بقيود الجسد، وقد أضافت الشهوة إلى قيودهم قيوداً، فكأن السجين هو الذى يزيد من شد قيوده عليه، فتبعدهم الفلسفة شيئاً فشيئاً عن أوام الحس، وتعودهم على جذب نفوسهم بعيداً عن الجسد، لتكون وحدها، ولتدرك أن الحقيقة ليست فى المحسوس المتغير بل فى تلك الأشياء فى ذاتها التى لا تصل إليها إلا إن كانت وحدها بغير مشاركة الجسد. وهكذا تتحرر النفس من أعظم الشرور التى تجرها عليها علاقتها مع الجسد، ألا وهو اعتقادها أن موضوع شهوتها شئ حقيقى جداً، وواضح جداً، وتدرك زيف كل هذا. فهى إنما كانت تعتقد هذا الاعتقاد لأنه رأى الجسد، وكانت الذات كأنها المسامير التى تقيدها إليه وتربطها به واحدة بعد الأخرى. فإذا أسلمت النفس ذاتها للفلسفة قادتها على طريق التطهير، وهو طريق الحقيقة، وجعلتها تترك طريق الظن، لتدرك فى النهاية ما هو من جنسها وما هى به شبيهة، ألا وهو العالم العقلى

الإلهي. مثل هذه النفس، التي لها مثل هذا الغذاء، لا خوف عليها عند تركها للجسد، ولا يجب أن يخشى سيمياس أو كينيس من تبعثرها في الهواء تبعثراً.

### طبيعة النفس :

هناك خصائص ثلاث رئيسية للنفس تظهر خلال هذا القسم العام من المحاوره. وهى بترتيب ظهورها كالتالى: عدم التركيب أو البساطة، الثبات، والخفاء. وواضح أن الخاصية الأولى هى أهمها بالنظر إلى موضوع الخلود، ولكن الواقع أن طريق إثبات هذه الخصائص الثلاث للنفس هو الطريق العكسى لهذا الترتيب. ذلك أن أفلاطون يبدأ أولاً، فيما يخص النفس، بإثبات الخفاء لها، أى أنها غير منظورة بحاسة البصر، وينتقل من الخفاء إلى الثبات على نفس الحال (٧٩ ج - د)، ومن الثبات إلى البساطة يصبح الطريق ممهداً (٨٠ب).

قلنا إن هذه هى الخصائص "الرئيسية" للنفس. ذلك أنها تتلقى عدداً كبيراً آخر من الصفات، نجده مركزاً على الخصوص فى ٨٠أ-ب. فهى : إلهية، خالدة، عقلية، ذات طبيعة واحدة (إذن غير مركبة، إذن بسيطة)، ولا تتحلل. وهذه الخصائص جميعاً تتلقاها النفس ابتداء من إثبات تشابهها مع المثل، أو بعبارة أعم مع العالم الهى (انظر ٨٠أ، د، ٨٤ ب فيما يخص الآلهة، وفيما يخص المثل : ٧٩ ب، د، هـ).

وهنا أيضاً نجد أفلاطون ينظر إلى النفس نظرة شيئية، أى على أنها "شئ"، أو كيان قائم بذاته. ويظهر هذا من الحديث عن الخوف من أن تتطايرها الريح حين خروجها من الجسد (٧٧ د-هـ، وهو موضوع تعود إليه نهاية القسم : ٨٤ ب)، ومن الإشارة إلى أن وسيلة "الإمساك" بها إنما هو تعقل العقل (أو البرهان العقلى، ١٧٩ ٣). وواضح أنه توجد هنا موازاة بين النفس والجسد، فكما أن الجسد يُمَسَّك ويُذَرَك بالحس، فإن النفس تُدْرَك ببعضو آخر، مما يترتب عليه وجودها ككيان يمكن مقارنته بالجسد. وتظهر شيئية النفس بصفة عامة فى الفقرات الخاصة ببيان صلتها بالجسد: فهى لا يجب أن تأخذ معها شيئاً جسدياً، ولا أن تكون لها علاقة مشاركة أو معايشة معه، بل يجب أن تتجمع فى ذاتها (٨٠هـ)، وما دام هناك سجن فهناك مسجون...



ويتميز القسم الحالي من المحاوره بأنه يتوسع في بيان خصائص الجسد، بل إن هناك علاقة وثيقة بين عرض خصائصه وإثبات خصائص النفس، لأنها ستكون جديرة بهذه الخصائص بقدر ابتعادها عن الجسد وعن خصائصه بالتالي . وهناك تواز كامل بين صفات كل منهما كما يظهر من ٨٠ أ - ب. والعلاقة الرئيسية بين الاثنين هي علاقة السجن والسجين (انظر ٨١هـ، ٨٢هـ، ٨٣جـ)، والعلة الرئيسية لهذا هي الشهوة التي تقوم بدور القيد (٨٢هـ). أما العلاقة كما يجب أن تكون فهي أن تكون النفس كالسيد والجسد كالعبد (١٨٠أ).

ولكن النفس لا تكون ذاتها على الحقيقة إلا بقطع كل العلائق مع الجسد وأن تبقى في ذاتها مع ذاتها، وهذا هو شرط نشاطها الخاص بها ألا وهو الفكر (٨٠هـ، ٨١ب-ج، ٨٢د - هـ ٨٣أ، ب)، وهي لا تصير كذلك إلا بالسير على ما تقضى به الحجج العقلية (١٨٤أ). أما مع الجسد فإنها سترزح في جهل كامل، أي لن تبلغ شيئاً من العلم (والجهل في اليونانية هو حرفياً "اللاعلم"). وقمة نشاط النفس هو "التأمل"، أي إدراك العالم العقلي الإلهي (٨٤أ-ب). ومن الطريف أن نلاحظ هنا أن نفس النص يعتبر ذلك التأمل "غذاء" للنفس، ويتكرر ذلك مرتين، وهذا دليل جديد على أن النفس "كيان" خاص، وهي النظرة التي أسميناها النظرة "الشيئية" إلى النفس.

### الخلود :

لعل هذا الجزء هو الذي يتحدث حقيقةً عن خلود النفس، بمعنى استمرارها بعد الموت كياناً فردياً متميزاً. وقد رأينا كيبيس وسيمياس في نهاية برهان التذکر يشيران إلى أن ما كان قد قيل لا يثبت إلا أن النفس كانت موجودة قبل الميلاد، أي نصف المطلوب إثباته، ورغم رد سقراط عليهما بأن برهان الأضداد وبرهان التذکر إذا جُمعا معاً أثبتا وجودها قبل الميلاد وبعد الموت، إلا أنه يشعر بضرورة تعميق الأمر (٧٧د-٧٨أ).

ولنحدد أولاً مراحل البرهان الجديد. إذا كان ما نخشاه هو أن تتبدد النفس، أي أن تتحلل وتفكك، فإننا سندرى إن كان ذلك يمكن أن يحل بها أم لا إن نحن

حددنا الكائنات التي يحل بها ذلك وتلك التي لا يحل بها. وندرك على الفور أن التفكك، بحكم مضمون المفهوم ذاته وكما يدل عليه ظاهر اللغة، لا يأتي إلا على ما كان مكوناً من عناصر، أي ما كان مركباً (يقول النص إنه سيتحلل على النحو الذي كان عليه مركباً، أي إلى عناصره ، ٧٨ج-٢)، أما غير المركب فكيف له أن يصيبه التفكك؟ وهكذا تصبح مهمتنا الآن أن نحدد إن كانت النفس مركبة أم بسيطة.

وأفلاطون لا يصل إلى ذلك التحديد مباشرة، بل هو يقوم "بدورة كبرى"، يعود في نهايتها إلى النفس. ومركز هذه الدورة هي "الأشياء في ذاتها"، التي يستطلع أفلاطون بعض خصائصها، ثم يربط النفس بها فيصل إلى إجابة عن السؤال الموضوع.

والجانب الذي يربط به "الأشياء في ذاتها"، أو المثل، بالموجودات غير المركبة ليس هو الجانب الذي يربط به النفس بالمثل، وهذا أمر طبيعي لأن المطلوب هو إثبات أن النفس غير مركبة. فهو يبدأ (٧٨ج) بأنه "من المحتمل كل الاحتمال" أن الأشياء التي تبقى على نفس الحال، أي محافظة على ذاتها، لن تكون أشياء مركبة، إنما تلك التي تكون يوماً على حال ويوماً على حال آخر هي المركبة. هذا هو الأساس الكبير في رأينا لكل البرهان، ولكن أفلاطون لا يبين وجه الضرورة في هذا التلازم في الصفات، وإنما يمضى سريعاً في البناء عليه (وواضح أن من سيتشكك في هذا الأساس يستطيع أن يشكك في كل ما سيتلو عليه). فهو يعود إلى الموجودات "التي تحدثنا عنها من قبل"، أي المثل، ليتساءل إن كانت تبقى دائماً على نفس الحال، أي ثابتة، أم هي تقبل التغيير، فيكون جواب كيبس أنها "بالضرورة" تبقى على نفس الحال (٧٨د). وأفلاطون ينتقل بعد ذلك إلى نقطة أخرى مختلفة. فهو لا يصرح تصريحاً بالنتيجة التي تلزم عن المقدمتين السابقتين (أن الأشياء الثابتة المحفوظة بذاتيتها ليست أشياء مركبة، وأن "الأشياء في ذاتها" موجودات ثابتة)، ألا وهي أن المثل ليست أشياء مركبة، بل هي بسيطة التركيب أو "واحدة الشكل"، وكأنه يعتبر ذلك واضحاً بذاته (معتمداً في هذا فيما يبدو على ما قاله في ٧٨ج)، بل وكأنه يعتبر أيضاً أن القول بالبساطة يستتبع القول بعدم التحلل، وبالتالي بالخلود (معتمداً في هذا على ما قاله في ٧٨ب-ج).

النقطة الثانية، أو المرحلة الثانية في البرهان، هي تلك التي يربط فيها أفلاطون النفس بالمثل، بعد أن ربط في المرحلة السابقة بين المثل والكائنات غير المركبة، والخالدة بالتالي. وهو هنا يبدأ (٧٩أ) بوضع أن هناك نوعين من الموجودات: الظاهر والخفي، أو المنظور وغير المنظور، ولكن الجسد يمكن أن نراه، أما النفس فإنها لا ترى (٧٩ب)، إذن فهي أقرب إلى النوع غير المنظور (٧٩ب١٦). ولما كان أفلاطون قد ذكر من قبل (٧٩أ) أن الأشياء في ذاتها لا ترى ولا تدرك إلا بالعقل، فإنه يمكن القول إن النفس أقرب شبيهاً إلى الأشياء غير المنظورة، والتي هي أيضاً في نفس الوقت الأشياء الثابتة التي لا تقبل التغيير (٧٩هـ).

ويعزز أفلاطون هذه النتيجة بملاحظة أن النفس لا تصير ثابتة على حال واحدة إلا في حالة الفكر، ولكن لما كان الفكر ما هو إلا اتصالها بتلك الموجودات العقلية التي اثبتنا لها الثبات والخلود (٧٩د)، فإن ذلك يدل على وثاقة قرابتها بالعالم العقلي. ويدل على ذلك أيضاً أن النفس في علاقتها بالجسد تكون في موضع السيد القائد، بينما يكون الجسد في موضع العبد المسود، ولما كان أفلاطون ومستمعوه (أو قارئوه) يقبلون ضمناً أن الإلهي مجعول بالطبيعة لكي يسود ويقود (٤٨٠أ)، فإنه من هذه الزاوية أيضاً يصل إلى أن النفس أقرب إلى ما هو إلهي (٨٠أ-٩). ويجب أن ننتبه إلى أن هذه هي المرة الأولى في قسمنا هذا التي يظهر فيها مفهوم "الإلهي"، ولا يحس أفلاطون بخرج في إدخاله بلا مقدمات، لأنه يفترض أن العقلي والبسيط والثابت والخالد كلها صفات لنفس النوع، وأنه أيضاً إلى جانب هذا كله "إلهي"، وهو لا يفترض هذا وحده، بل إن اليونان في عصره وقبل عصره كانوا يعتبرون الخلود الخاصة المميزة للآلهة، ولما كان أفلاطون لا يثبت الخلود إلا للبسيط الثابت، فإن هذا البسيط الثابت الخالد هو أيضاً وبالضرورة إلهي. وهذا هو ما يقوله نص ٨٠أ - ب الهام، والذي يفضي إلى النتيجة التي كان يسعى إليها البرهان كله: مادام الأمر كذلك، فإن الجسد هو الذي سيتحلل سريعاً، أما النفس فإنها لن تتحلل (أو تكاد) (٨١ب).

نرى من العرض السابق أن مركز هذا البرهان الجديد هو إثبات التشابه بين النفس والعالم الإلهي أو عالم المثل. وقد دعا هذا البعض إلى تسميته "ببرهان

القرباية" (حول فكرتى التشابه والقرباية، وهى درجة أعلى من التشابه فى تأكيد الصلة بين النفس والعالم الإلهى، انظر : ٧٨ ب ٨، ٧٩ ب ٣ - ٤، ١٦، ٣، هـ - ١، ٤، ٨٠ ب ٣، ٤٨١). ولكننا نميل إلى تسميته ببرهان "البساطة والثبات"، فليست القرباية بين النفس والمثل إلا وسيلة إثبات الثبات للنفس، ومن جهة أخرى فإن الثبات والدوام على نفس الحال ما هو إلا دليل أو علامة على البساطة. ومقدمة البرهان (٧٨ب) تنص فى وضوح على أن الخلود لا يمكن أن يكون إلا للبسيط، ومن هنا كانت تسميته من جانبنا ببرهان البساطة والثبات معاً. ولعل هذا البرهان أكثر براهين "فيديون" أثراً فى نفس القارئ وأيسرها عليه، وهناك من يرى أنه أقواها جميعاً. ورغم كل هذا، فإننا يجب أن نلاحظ أنه لا يثبت فى الحقيقة الخلود للنفس إلا باعتبار أنها "أقرب" إلى النوع الإلهى غير المنظور، أما أنها من أعضائه فهذا ما لا يثبته. ومن جهة أخرى، فإن القارئ سيلاحظ أن ما يهدف إليه كلام سقراط إنما هو الاحتمال الكبير وليس اليقين (انظر مثلاً ٧٨ج، ٨١)، مما يقلل من قوة هذا البرهان.

ويمكن أن يكون هذا الاحتمال وتلك القرباية مقصودين من كاتب المحاوره، فإلعل ذلك نتيجة لفكرة أساسية تسيطر على خلفية هذا القسم كله، وتظهر أحياناً بجلاء شديد، ألا وهى أن الخلود من صنع النفس. فالنفس هى المسئولة عن ارتباطها بالجسد أو فرارها منه، فهى بالتالى مسئولة عن سقوطها فى الجسدية أو ارتفاعها إلى عالم الخلود الطاهر. ومدار الأمر كله هو نجاحها أو فشلها فى أن "تصير ذاتها"، أى أن تلتف على ذاتها وتتجمع فى ذاتها، وهذه فكرة أساسية جداً هى الأخرى خلال هذا الجزء كله، ويمكن للقارئ أن يرجع إلى النص ليرى تفصيلاتها.

### نظرية المثل :

تحتل المثل أو الأشياء فى ذاتها، كما قلنا، مكان المركز من هذا الجزء. وهى تأخذ اسم "الجوهر" (١٧٨د) و"الوجود" أو "الموجود" (٧٨د ١، ٤) وما هو فى ذاته (د ٥-٦). وقد أشرنا إلى صفاتها (انظر بصفة عامة: ٧٨د ٧٩د، ٨٠أ-ب، ٨٢هـ، ٨٣أ، ب، هـ، ٨٤أ-ب)، ولكن الجديد هنا هو إضافة الصفة الإلهية

عليها، ولا يعنى هذا أن المثل أصبحت فى نظر أفلاطون آلهة ، بل هو يعنى أنها ذات طابع إلهى أو أنها تنتمى إلى العالم الإلهى. وقد أشرنا إلى أول ظهور لهذه الصفة للمثل (١٨٠)، وإلى ارتباطها بصفة الخلود. وسيكون من المفيد أن نعمق النظر فى مكان مفهوم الألوهية فى هذا الجزء وفى "فيديون" بصفة عامة، ونكتفى بأن نشير هنا إلى احتمال أن يكون ظهوره على علاقة بمفهوم العالمين (وستحدث عن ذلك بعد قليل)، وبالكلام عن مصير النفس، وبالتالى بالديانة الأفلاطونية.

ومن المفاهيم المسيطرة على هذا الجزء أيضاً مفهوم "الخفى" أو غير المنظور، وهو الذى يتخذه أفلاطون وسيلة ، أو كحد أوسط، للربط بين النفس والعالم الإلهى. وعلاج أفلاطون لهذا المفهوم جدير بالملاحظة الدقيقة ، لأنه ينجح فى بعض اللحظات فى إضفاء قدر أعلى من الحقيقة على غير المنظور بالقياس إلى المنظور، وفى جعل الأول محل الرغبة أو محل الرهبة (انظر مثلاً ٨١ جـ فى نهايته). وليس أدل على أهمية هذا المفهوم هنا من أن أفلاطون يقسم على أساسه الموجودات إلى نوعين: المنظور وغير المنظور، ولن يخطئ المرء إذا قال بصفة أعم: المحسوس، أو الجسمى، وغير الجسمى، لأن النظر هنا ليس إلا ممثلاً لبقية الحواس وللجسد عموماً (٧٩جـ)، وإن يكن ممثلاً ذا مكانة عظيمة.

وهذه الفكرة، فكرة النوعين من الموجودات أو العالمين، هى الفكرة الثالثة الهامة التى تظهر فى هذا الجزء. فها نحن أمام أول وضع واضح مطول لمذهب سيظل ابتداء من الآن وحتى آخر محاورات أفلاطون مذهباً أفلاطونياً أساسياً، ألا وهو مذهب الثنائية فى الوجود. ورغم وضوح عرض هذا المذهب هنا، إلا أنه لا يزال يحتفظ بسمات المحاولة الأولى، وإن تكن محاولة متعمقة، وذلك إذا قارناه بالعرض الذى سنجده فى محاورة "الجمهورية" مثلاً (فى الكتاب الخامس منها وما بعده). ولكن أهم ما فى هذا العرض هو أنه يرتفع من الكلام عن التقوى فى ذاتها وغير ذلك، بعبارة أخرى من الكلام عن مثل كل منها مأخوذ بمفرده، إلى الكلام عن عالم بأكمله تكون المثل بعض مكوناته، وتحاول النفس أن تلحق به وتحيا فيه. وهنا نشير إلى فكرة هامة فى هذا الجزء، ألا وهى فكرة حياة النفس مع المثل وفى العالم الإلهى بصفة عامة، بل وقريباً من إله خير حكيم (٨٠د). وهذه الحياة

ستكون حياة تأمل خالص تستطيع أن ترتفع بالنفس إلى مرتبة الآلهة (٨٢ ب في نهايته). وهذا ينقلنا طبيعياً إلى الكلام عن نظرية المعرفة في هذا الجزء من المحاوره.

### المعرفة :

وكما قلنا من قبل، فإن المعرفة التي تهتم المحاوره بالحديث عنها إنما هي المعرفة العقلية، وإذا تحدثت عن المعرفة الحسية فإن ذلك لا يكون إلا لماماً، وليس لذاتها، وإنما لإبراز شيء آخر غيرها. وموضوع المعرفة هنا ليس المثل وحسب، كما كان الحال مع برهان التذكر، وإنما هو العالم العقلي الإلهي بصفة أعم. ولا تزال المعرفة هنا هي النشاط الرئيسي للنفس، بل إن خلاصها، كما أشرنا، معلق على نشاطها العلمي.

ما هي طبيعة هذا النشاط؟ من أهم النصوص التي تخص هذا الموضوع نص ٧٩هـ الذي يحدد تحديداً واعياً ما يقصده أفلاطون بالفكر (phronêsis). وأول ما يميزه هو أنه "فحص" لأمر ما، أي لفكرة، وهو فحص يجب أن تقوم به النفس وحدها، وليس بمشاركة الجسم ولا بمشاركة حاسة من الحواس على الأخص، وتصعد النفس أثناءه إلى الموجودات الخالصة النقية الثابتة الخالدة. ولما كانت من نفس نوع هذه الموجودات، فإن اتصالها بها ينهي اضطرابها الذي كان مصدره الجسد واتصالها بالأشياء التي تهتمه، فتظل مع هذه الموجودات ثابتة لا تتغير. وكيف لها أن تتبدل أحوالها وهي على اتصال بالأشياء الثابتة؟ هذه الحال هي التي تسمى عند النفس بالفكر، ومعها تصير النفس في رفقة هذه الأشياء في ذاتها. وهي نفس الحال التي يستخدم لتحديدها نص ٨٤ ب ١ كلمة "التأمل" (وأصلها اليوناني يشير إلى الإدراك بالبصر)، فما من شك أننا أمام معرفة حدسية، أي بالإدراك المباشر للموجودات العقلية بالوسيلة المناسبة لهذا الإدراك، والتي تمتلكها النفس، ألا وهي العقل. وعلى هذا الضوء يجب أن نفهم النص ٨١ أ ٩ الذي يقول إن النفس بعد تخلصها من الجسد "ستقيم إلى الأبد مع الآلهة" (انظر أيضاً ٨٣هـ - ٣).

ويشير هذا الجزء هو الآخر إلى أن المعرفة الخالصة لن تكون للنفس إلا بعد الموت، عندما تتحرر من الخطأ والخوف والشهوة وجنون الجسد بصفة عامة،

وعند ذلك تصير سعيدة. أما طالما كانت على علاقة بالجسد، فإنه لا بد لها من أن تتبع نظاماً خاصاً يقربها من معرفة الحقيقة: فعلينا أن تهدئ من عواطفها وانفعالاتها، وأن نتبع ما يمليه عليها البرهان العقلي، وأن نتبع عن موضوعات الظن، وأن تلتفت إلى ما هو حقيقي إلهي وتتأمله وتتغذى عليه، هكذا يجب أن تعيش طوال الحياة، أما بعد الموت فإنها ستضمن لنفسها على هذا النحو أن تذهب إلى صحبة ما هو من نوعها ومن نفس طبيعتها (أ٨٤-ب). وواضح من هذا أن مبدأ التشابه يلعب دوراً وجودياً ومعرفياً أساسياً في كل هذا الجزء، وليس أدل على ذلك من سبب رفض أفلاطون للحواس أن تكون وسيلة المعرفة الحقيقية: فليست هناك "قربة" بين الجسد والحواس وبين موضوعات المعرفة الحقيقية، وإنما هي النفس القريبة لتلك الموضوعات، ومن هنا فهي القادرة وحدها على الوصول إليها (١٧٩). ومن النصوص الأساسية في هذا الجزء نص ٨٣-أب الذي يجعل من نبذ الحواس شرطاً لازماً للوصول إلى تلك المعرفة، ويكرر أن الحس لا يدرك إلا ما كان من نوعه، أي متغيراً جسمى، أما ما "تراه" النفس بذاتها (راجع ما قلناه عن المعرفة الحدسية)، فإنه معقول وغير منظور.

ومعرفة النفس تأخذ أحياناً اسماً غير الفكر، هو اسم "الفلسفة" ذاته. ويدل على ذلك مثلاً ٨٢ ب الذي يقابل العادة والتمرين بالفلسفة والعقل، ويقول لنا نص ٨٠ هـ بصريح العبارة إن انطواء النفس على ذاتها وبُعدها عن الجسد إنما هو التفلسف على الحقيقة، ونحن نعرف مما سبق أن بقاء النفس مع ذاتها هو جوهر الفكر والمعرفة، ومن هنا كان التفلسف تدريباً على الموت أي على انفصال النفس عن الجسد (٨٠ هـ، ٨٢ ب، د - هـ). وأحياناً ما يستخدم أفلاطون لفظ "الفلسفة" ليدل به على أداة النفس في إدراك المثل العقلية (٨١ ب، ٧)، ويقول (٨٢ ب): إن من لم يكن فيلسوفاً طاهراً فلن يصل إلى صحبة الآلهة. فالطهارة تدل هنا على الشرط الأخلاقي، أما الفلسفة فتدل على الشرط العلمي. وأحياناً ما يترك كلمة "فيلوسوفس" ليستخدم كلمة philomathos، وكلاهما تدلان على محب المعرفة والسعي وراءها (انظر ٨٢ ب، د، ٨٣ هـ). ولكن الفلسفة تأخذ دوراً جديداً مختلفاً في نصوص أخرى (٨٢ د، هـ، ٨٣ أ)، وهو دور القائد العقلي، أو الموجه الذي يأخذ بيد النفس ويهدها إلى سواء الطريق.

وقبل أن نترك موضوع المعرفة هنا، نشير إلى مسألة طبيعة العقبات التي تقف حائلاً أمام النفس دون المعرفة. وبالطبع فإنه يمكن تلخيصها في كلمة واحدة: الجسد، ولكن إشارات أفلاطون تسمح بفهم هذه المسألة على نحو أدق. (١) فهناك أولاً استخدام الحواس الذي يجذب النفس نحو ما يتغير، ويبعدها بالتالي عن الأشياء الثابتة الإلهية (٧٩ج). (٢) وهناك شهوات الجسد التي تشغلها عن الاهتمام بذاتها وبمعرفة الحقيقة (٨١، ب، ٨٢ج، ٨٣ج). (٣) وهناك خوفها من الأشياء غير المنظورة، وهو خوف يتولد عن تعلقها بالجسد وبالموضوعات التي على شاكلته، مما يجعلها تعتقد أنها وحدها الحقيقية (٨١ب-ج). (٤) كذلك فإن ارتباطها بالجسد لا يجعل رؤيتها للحقائق واضحة (٨٢د-هـ). (٥) ويفصل نص ٨٣ ج في مسألة الاعتقاد في حقيقة المحسوس، ويقدم تفسيراً نفسياً طريفاً قائماً على قدرة الإيهام الناتجة عن الانفعال أو العاطفة الشديدين.

### الأخلاق :

الصفحات التي تهم موضوع الأخلاق في هذا الجزء تمتد من ٨٠هـ إلى ٨٤ب. فبعد إكمال برهان البساطة والثبات (٨٠ب)، وتهذئة مخاوف كيبيس (٨٠د-هـ، وهو رد على ٧٧د-هـ)، يبدأ سقراط في عرض ما سيحدث للنفس الطيبة ولتلك الشريرة بحسب سلوكهما في هذه الحياة، وعلى الأخص من زاوية اتباع الفلسفة والتطهير أو الزينغ عن طريقهما. والإشارات الأخلاقية هنا تعد امتداداً لتلك التي لاقينا في قسم ٦٤-٦٩، وهي تقدم جديداً حين تزيد من تفصيلات الأفكار الأساسية لذلك القسم المذكور. وهكذا نجد أن ٨٠د-هـ ما هو إلا تكرار لما سبق وعرفناه عن التطهير والتدريب على هجر الجسد والانتفات إلى النفس، ولكننا مع هذا التكرار نجد جديداً: ذلك أن أفلاطون يسمي هذا كله باسم الفلسفة، وهكذا فإن الفلسفة ليست نشاطاً عقلياً وحسب، ولكنها نشاط أخلاقي كذلك.

و يحدد أفلاطون نتائج التطهير على النفس، فمعه تتحرر من ألوان الجنون والخشية والشهوات المتوحشة وكل الشرور التي تشكو منها البشرية من جراء الاتصال بالجسد، وتصبح سعيدة (٨١أ)، ومن نتائجها أيضاً أنها تصبح أقرب إلى الشبه بالعالم الإلهي، وهكذا نجد هنا كذلك نظرية الشبيه.



ومن جهة أخرى، فإن جزءنا الحالي يحفل بتفصيلات حول طبيعة خطر الجسد على النفس وتأثيره عليها. وأول هذه الأخطار أن اتصالها المستمر به وجبها له، ولما يتعلق به وما شابهه، سيؤدي بها في النهاية إلى الاعتقاد بأنه ليس هناك من شيء حقيقي إلا ما كان ملموساً، وبالتالي فإنها ستعود على الخوف من غير المحسوس، أي مما هو مدرك ليس بالحس بل بالعقل، وما تستطيع أن تصل إليه الفلسفة وحدها (٨١ب). الخطر الثاني هو أن اتصالها به سينقلها بعناصر بدينية ستظل ملتصقة بها حتى بعد الموت، وسيؤدي هذا، من جهة، إلى خوفها، حتى بعد تركها الجسد، من غير المنظور، ومن جهة أخرى، إلى رغبتها في العودة إلى العالم الحسي الذي كانت تحب، وهو ما يفسر، في رأي أفلاطون الذي يبدو هنا قابلاً لأساطير تقليدية ومغلغلاً لها بغلاف عقلي، وجود الأشباح التي تهيم حول القبور وغيرها، فهذه نفوس لا تزال ملوثة بأردان البدن، ولا تزال عناصر حسية متلصقة بها، فيمكن هكذا رؤيتها بالحس (٨١ج - د). الخطر الثالث هو أن النفس الوثيقة الارتباط بالجسد، أي الموثقة إليه، إذا حاولت أن تعود إلى ذاتها وأن تقوم بنشاطها الخاص بها، وهو كما نعلم نشاط المعرفة، لن تستطيع أن تصل إلى الحقائق العقلية مباشرة، بل "ستشوفها" من خلال الجسد الذي ستكون حواسه واهتماماته لها كقضبان السجن (٨٢هـ)، وهنا نصل إلى هذه الفكرة الأساسية في تحديد علاقة النفس بالجسد، وهي فكرة السجن (٨٣ج)، وهي لا شك من أصل فيثاغوري وأورفي. وأخطر ما في الأمر هو أن السجن، أي النفس، هو الذي يصير سجان نفسه والحافظ على قيوده. وهذا هو عمل الشهوة التي تزيد أكثر وأكثر من ارتباط النفس بالجسد، لأن الشهوة تؤدي إلى الشهوة، وهكذا فلن تغلت النفس أبداً من هذه الدورة طالما كانت متعلقة بالجسد (٨٢هـ).

هل يعني هذا ألا أمل هناك؟ هنا يظهر دور الفلسفة، وهو تصعيد ونقل على مستوى العقل لعملية جذب وهداية الأتباع الجدد المتبعة في الجمعيات الدينية السرية. يقول أفلاطون إن الفلسفة تأخذ النفس التي تكون على هذه الحالة وتشد من أزرها وتحاول فك أسرها، وذلك بأن تبين لها فساد أدوات الحس كوسائل للوصول إلى الحقيقة (٨٣أ)، وتحاول إبعادها عن الذات والمخاوف وكل أنواع الانفعالات بقدر الإمكان.

ويعود أفلاطون إلى موضوع الخطر الأول الناتج عن اتصال النفس بالجسد، إلا وهو اعتقادها أن المحسوس هو وحده الحقيقي، وذلك في ٨٣أ- ب حيث يقول إن دور الفلسفة هو إقناعها بعكس هذا، أي بأنه لا حقيقة فيما يتغير، وإنما الحقيقي هو الثابت المعقول. وهو يفصل في موضوع ذلك الخطر في ٨٣ج حين يلاحظ ملاحظة نفسية دقيقة، وهي أن النفس حينما تكون في انفعال شديد تكون مجبرة على الاعتقاد بأن الشيء الذي هو موضوع انفعالها حقيقي جداً وواضح جداً، على حين أن الحقيقة غير ذلك، وهو ما يسميه أفلاطون بالشر الأعظم الذي يصيب النفس (باعتبارها ذاتاً عارفة في المحل الأول) (انظر كذلك ٨٣د، حيث يعتبر أفلاطون كل لذة وكأنها مسمار يربط النفس إلى الجسد أكثر وأكثر).

كذلك، فإن أفلاطون يعود إلى الفرق بين أخلاق الفيلسوف وأخلاق العامة، فها هي الدواعي التي تجعل الفيلسوف يبتعد عن شهوات البدن، أما العامي فهو إن فعل ذلك فإنما يكون هذا بعد حساب للخسارة والريح، فهو عادة ما يفعل ذلك خوفاً من الفقر ومن خراب الديار، وهكذا فإن الذي وراء ذلك عنده هو حبه للمال، أي لشيء يتعلق بالجسد (٨٢ج-).

ولكن الجديد الحقيقي الذي يأتي به قسمنا الحالي في مجال الأخلاق هو تحديده وتعميقه لمعنى الجزاء. فجزاء النفس يمكن أن يسمى جزاءاً "ذاتياً"، ذلك أنها تبقى هي على كل الحالات، إنما الفرق بين النفوس الشريرة وتلك الطيبة هو أن الأولى تنزل درجات عما كانت، أما الأخرى فترتفع. فالذي يعرضه أفلاطون في ٨١ هـ وما بعدها هو طبقات الأنفس بحسب سلوكها، فمن سلك طريق البطنة والإفراط دخل في جنس الحمير وما شابه من حيوان، ومن اختار طريق الظلم والطغيان دخل أجناس الذئب والصقور والحدأة. أما النفوس التي سلكت طريق الفضيلة فإنها ستكون هي أيضاً طبقات، فمن كان منها فاضلاً، ولكن بلا تفلسف ولا إعمال للعقل، دخل في جنس وديع كالنمل والنحل، أو عاد إلى جنس الإنسان نفوساً معتدلة متزنة، أما الفلاسفة فإنهم وحدهم الذين سيعودون إلى جنس الآلهة، أو على الأقل من سيعيشون مع الآلهة كما تقول الأسرار الأورفية.

ويمكن أن نقول، ختاماً، إن فكرة هامة تخرج من كل ذلك: وهى أن الخلود من عمل النفس (انظر د٨٢، ٨٣ب)، وذلك بسلوك طريق المعرفة، والمعرفة تطهير، لأنها تحول انتباه النفس من المحسوس إلى المعقول. ومن هذا يظهر معنى أن الأخلاق الأفلاطونية هنا أخلاق عقلية (انظر مثلاً ٨٤أ-ب).

(٤)

## اعتراضات وشكوك

(٨٤ج - ٩١ج)

بعد كلمات سقراط الأخيرة (في ٨٤ب) ساد صمت عميق يؤذن بأننا بلغنا إحدى قمم المحاور، ولكنه يمهد أيضاً لقمة أخرى هي التي سنجدتها في ٩٥أ- ١٠٧ب. ولكن الحوار لن يبلغها إلا بعد المرور على منطقة العذاب، ومنطقة العذاب في هذه المسرحية الفلسفية هي موجة التشكك في قدرة العقل على الوصول إلى يقين بشأن الخلود، أو إلى أى يقين كان. كذلك، فإن لهذا الصمت وظيفته أخرى هي السماح للقارئ بأن يلتقط أنفاسه بعد الجهد العظيم الذي اقتضته البراهين الثلاثة السابقة وخاصة ثالثها، وحتى يرتاح من التوتر العقلي، والأخلاقى كذلك، الذى ظل مشدوداً إليه في الفترة الأخيرة من الحوار. وربما كانت له أيضاً وظيفة أخرى فنية، هي التنبيه إلى أهمية ما يلي، لأن العاصفة التى سنتلو ذلك الهدوء ستحمل خطراً عظيماً يهدد البحث الفلسفى كله من أساسه، وستحمل طريقة مواجهة سقراط لهذه العاصفة دروساً منهجية هامة سنقف عند كل منها بالتفصيل، لأن كل قسمنا الحالى ٨٤ب-٩١ج قسم منهجى قبل كل شىء.

ويُعلن عن بدء هبوب العاصفة على لسان سقراط نفسه، عندما يلاحظ أن سيمياس وكيبيس يتهامسان، وعندما يقول لهما معترفاً: ربما لا تجدان أن ما قلناه مرضياً كل الإرضاء، والحق أنه لا تزال هناك شكوك قائمة وصعوبات باقية، وفي هذا الاعتراف أول درس من الدروس المنهجية التى سيزخر بها قسمنا. فسقراط نفسه هو أول من يعترف بأن البحث السابق ليس كافياً كل الكفاية، وأن الأمر يحتاج إلى فحص متعمق جديد، وهذا هو واجب الفيلسوف. فليس من خلقه أن يسكت إن كان هناك غموض، لأنه ليس من غرضه أن يقنع بأى شىء، بل غرضه أن يقنع لأنه اقتنع، وهو لا يحق له أن يقتنع بشىء مادامت هناك لائحة شك واحدة، وعليه أن يكون أول المعترفين بها. ويأتى الدرس المنهجى الثانى فى قول سقراط للغريبين من طيبة إنه إن كانت الشكوك بشأن موضوع الخلود هي التى تحيرهما، وأنهما يظنان أن لديهما شيئاً يقوله خيراً مما قاله سقراط، فليأخذه

معاوننا لهما، كما أخذهما هو معاونين له أثناء تنليلاته. وقد يبدو أن هذا درس في التواضع الفلسفي: فسقراط لا يرى مانعاً من وجود نظرية أخرى أقوى مما عرض، ولا يرى مانعاً من أن يكون مجرد مساعد لباحث آخر، وليس الباحث الرئيسي. ولا شك في أن في كلام سقراط شيئاً من هذا، ولكننا نفهم قوله ذلك على نحو أفضل إذا تذكرنا أن مبدأ البحث الفلسفي عند سقراط وعند أفلاطون معاً هو اتفاق العقول، ويكون ذلك عن طريق الحوار، وكلا الأمرين يستلزم تعدد الباحثين. ومن هنا فإن مجرد مفهوم "فرض الحقيقة" لا مكان له، بل هو غير متصور، ليس فقط لأن الحقيقة لا توجد قبل بدء البحث، وإنما "يعثر" عليها بالبحث، بل وكذلك لأن لكل أطراف الحوار حقوقاً متساوية، والفيصل هو العقل الذي يكشف عن نفسه باتفاق هذه الأطراف. وهكذا، فإن سقراط يريد أن يقول في هذه الفقرة وخلال المحاوره كلها إنه ليس عارضاً لحقيقة بل هو الباحث عنها، وسيظل أفلاطون كذلك طوال بحوثه الفلسفية حتى آخرها.

ويؤكد سيمياس أنه وصاحبه تحيرهما بعض الشكوك، ولكنهما يتحرجان في عرضها على سقراط خشية أن يكون في ذلك إتهام عليه، رغم أنها أكثر ما يكونان شوقاً إلى سماع ما قد يقوله حول ما يعتدل به عقلاهما. وهذا التخرج المهذب يسمح لسقراط برد طويل (٨٤-٨٥ب)، تختلط فيه الأسطورة بالفلسفة والدين، ويظهر فيه أفلاطون أديباً عندما يشاء. وهو يبدأ بلومهما، لأنهما يظنان، هما أيضاً!، أنه حزين لقرب موته، وكأن كل ما سبق لم يكن كافياً لإقناعهما باعتقاده القوي في خلود نفسه وبأمله في حياة أخرى يجد فيها الطيبات. كلا، إن كلامه عن أمله هذا ليس في الحق إلا نوعاً من التنبؤ بما سيحدث له بعد لحظات، وما أشبهه بالبجع الذي يغني طويلاً أجمل الغناء يوم مماته، وأطول وأجمل مما فعل في حياته كلها، وذلك لفرحه بقاء الإله سيده. ويخطأ البشر لأنهم يظنون أن غناء البجع هذا يكون حزناً على مفارقتها الحياة، فهم لا يعرفون أن الطيور لا تغني حينما تكون في ألم، وإنما تغني بعض الطيور يوم موتها تنبؤاً بالخيرات التي ستتألفها، لأنها تصبح في هذه اللحظات متنبئة بالمستقبل، لأنها خدم للإله أبوللون، وهو إله النبوءة. وسقراط يعتقد أنه هو نفسه خادم لنفس الإله، ولهذا يعتقد

أن فيما يقول ويحس تنبوءاً بما سيحدث، ولهذا فإنه مسرور لا يناله الحزن أمام الموت، ويستطيع سيمياس وكيبيس أن يقولوا كل ما لديهما.

بعد هذه الدعوة من سقراط يبدأ سيمياس في عرض اعتراضه، وقبل أن يفعل يقدم بمقدمة هامة جداً يبدو أن أفلاطون قد وضعها في هذا المكان وضعاً. وأهميتها تأتي أولاً من أنها تحدد أن أفق البحث الفلسفي في هذه المحاور، بل وفي كل هذه المرحلة من مراحل الفلسفة الأفلاطونية التي تنتمي إليها محاورتنا، ليس هو أفق اليقين، بل أفق البحث من أجل إرضاء العقل. والحق أن إحدى نتائج الحوار السابق كانت أننا لن نصل إلى الحقيقة كاملة إلا بعد الموت، أما طالما كنا مقيدين إلى الجسد فإنه من المستحيل أن ندركها إدراكاً يقينياً (٦٦ب، هـ)، وهكذا يصبح مطلب اليقين بصدد مسألة تفصيلية، هي مسألة الخلود، مطلباً مستحيلًا، وهو ما يبرر شكوكاً مستمرة وبحوثاً جديدة. ذلك أن استحالة الوصول إلى الحقيقة في هذه الحياة لا يجب أن يعنى إهمال البحث عنها، والتبرير الذي يأتي به أفلاطون هنا تبرير أخلاقي خالص: ألا وهو أن هذا الإهمال سيكون نتيجة لنوع من الميوعة والضعف في الخلق، وهذا غير جدير بالرجل الحر. وهكذا يكون لدينا أحد حلول أربعة: إما أن نتعلم الحقيقة من غيرنا، وإما أن نجدها بأنفسنا، وإما أن نختار من بين المذاهب الممكنة أقواها وأقدرها على مقاومة الاعتراضات، وإما أخيراً أن نعتمد على الوحي الإلهي، أي على الدين. ومن الواضح أن بحوث سقراط وصديقيه تضع جانباً الإمكانين الأول والأخير، وتسير على الأغلب في طريق محاولة العثور على الحقيقة بجهد البحث. وبهذه الروح يبدأ سيمياس في عرض ما بدا له موضعاً للمؤاخذة فيما قاله سقراط حول خلود النفس.

واعترض سيمياس ليس على الدقة نقداً لحجج سقراط، كما سيكون شأن اعتراض كيبيس، بل هو في الحق عرض لنظرية مختلفة في النفس، إذا سلمنا بمقدماتها لم نخرج بالبرهنة على خلودها. تلك النظرية مختلفة في النفس، إذا سلمنا والتي يقول بها إبيكراتيس أيضاً (٨٨د)، مما يدعو إلى احتمال أنها من النظريات الفيثاغورية الذائعة في بعض الدوائر، هي نظرية النفس باعتبارها انسجاماً (هارمونيًا)، ولهذا فإن المثال الذي يأتي به سيمياس مثل موسيقى. فإذا شبنها

العلاقة بين الجسد والنفس بالعلاقة القائمة بين القيثارة وائتلاف أوتارها، أى إنسجام الناتج عنها، فإننا يمكن أن نقول إن الهارموني الموسيقية شىء غير منظور وغير جسمي وجميل كامل الجمال وإلهي، أما القيثارة نفسه وأوتارها فإنها أجسام مركبة. ولكن إذا قبلنا ما قاله سقراط عن النفس والجسم، فإنه إذا حدث وانكسرت القيثارة، فإننا سنضطر إلى القول إن الهارموني لا تزال موجودة رغم فناء القيثارة، وذلك لأنها من جنس الأشياء الإلهية الخالدة التي لا تفتنى، ولكن هذا غير معقول. وبحسب النظرية التي يعرضها سيميياس، فكما أن الجسم مشدود وفي توتر بسبب الحار والبارد والرطب والجاف وغير هذا، فكذلك النفس: هي خليط وائتلاف من هذه العناصر ذاتها التي جُمع بينها بمقياس مناسب. وإذا ما كان الأمر كذلك، أى كانت النفس إنسجاماً، فإنه يجب التسليم بأنه إذا ما انحل ائتلاف عناصر الجسد، فلا بد أن تفتنى النفس فوراً، كما يفتنى إنسجام القيثارة فور تحطمها وانفكاك أوتارها، وذلك رغم كل ما قد يقال عن طبيعة النفس الإلهية (٨٥هـ - ٨٦د).

وقد أدرك سقراط (٨٦د-٥هـ) قوة اعتراض سيميياس، وكان حججه السابقة قد تلقت ضربة قوية، ونلاحظ هنا أن تشخيص الحجة العقلية واللجوء إلى التشبيهات الحربية سيقابلنا مرات عدة خلال هذا القسم. ولكنه لا يرد على سيميياس على الفور، مفضلاً سماع اعتراض كيبيس أولاً، وهو ما يسمح بفترة أطول للتأمل في الأمر، ولكنه يسمح كذلك لأفلاطون برفع درجة التوتر الشكي، حتى يكون الطريق أكثر تمهيداً لما سيقوله سقراط عن "كراهية الحجج العقلية" كما سنرى. وللعبارة الأخيرة لسقراط قبل إعطاء الكلمة لكيبيس شىء من الأهمية (٨٦هـ-٢-٥)، وتأتى هذه الأهمية ليس فقط من استمرار التعبيرات الحربية، بل وكذلك وعلى الخصوص لما تحتويه من مبادئ منهجية. ذلك أن سقراط حينما يقول إنه سينحاز إلى صف سيميياس أو كيبيس إذا رأى أن ما قالاه كان حقاً، وإلا فإنه سيتابع الدفاع عن النظرية، يعنى أن باب البحث مفتوح، ويعنى أن سقراط لا يريد أن يفرض رأياً، وإنما الحق هو الذى يفرض نفسه على المتحاورين، وسنرى سقراط يعود من بعد (٩١أ-ب) ليصرح تصريحاً بما نجد هنا مجرد إشارة إليه.

ويحتل اعتراض كيبيس مكاناً أطول من اعتراض سيمياس (٨٦هـ-٨٨هـ ب)، وهو يبدأ بنفس ما كان قد لاحظته من قبل: أن كلام سقراط يبرهن على وجود النفس قبل التحامها بالبدن، ولكن وجودها بعد تركه لا يزال بحاجة إلى برهان قوى. وهو لا يوافق على ما جاء في اعتراض سيمياس من أن النفس ليست أقوى ولا أدوم من الجسد، لأنه يعتقد أنها تتفوق عليه من كل النواحي. ولكن، ما دام يعتقد أن النفس أقوى وأدوم، فما الذى يجعله إذن يشك في استمرار بقائها بعد الجسد؟ لشرح موقفه يلجأ هو الآخر إلى تشبيهه. فلو أخذنا مثال الحائك والملابس التى ينسجها ويحيكها بنفسه، وقلنا بعد موته إنه لم يفنى، والدليل على ذلك هو بقاء ملبسه، ولما كان الملبس أقل قوة ودواماً من الإنسان الذى يستهلكه، فمادام لا يزال موجوداً فلا بد أن يكون الحائك موجوداً هو الآخر بعد موته، لأنه أقوى من الملابس التى ينسجها. ولكن قولنا هذا لا يمكن أن يكون مقبولاً فى رأى كيبيس. ذلك أنه حتى إذا قبلنا أن النفس تستهلك أجساداً متعمدة، كما يستهلك الحائك ملابس متعددة تفنى واحدة بعد الأخرى قبله هو، فإن الذى يحدث فى حالة الحائك أنه يموت قبل فناء آخر ملبس نسجه، وهكذا فإنه يمكن أيضاً أن نخشى على النفس، حتى وإن مرت على جسد بعد الآخر، أن تفنى قبل فناء آخر جسد حلت فيه (٨٧ ج-هـ). وهكذا، فإن كيبيس يمكن أن يقبل ليس فقط وجود النفس قبل دخولها فى البدن، بل وكذلك أنها تستمر فى الوجود بعد دخولها فى أبدان متعددة، ولكن ما الذى يمنع أن تصاب من جراء نشأتها المتكررة هذه بالإرهاق، ثم تسقط وتفنى مع ميتة آخر جسد لها؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما الذى يُدرى سقراط أن ذلك قد يحدث لنفسه هذه المرة، أى أن يكون جسده آخر الأجساد التى تحل فيها؟ وهكذا، فإن الشك قائم، والرجل الذى يُعمل عقله فى الأمر لا يملك إلا أن يخشى أن تطير نفسه هباءً (٨٨ب).

هذان الاعتراضان لا يعنيان أقل من أن كل ما كان قد قيل من قبل يبدو الآن وكأنه لا يساوى شيئاً، وها نحن ليس فقط بحاجة إلى البدء من جديد، بل وكذلك إلى الرد على سيمياس وكيبيس. فإذا أضفنا إلى هذا كله ما قاله سيمياس عن صعوبة بل استحالة الوصول إلى الحقيقة، أدركنا الوقع السيئ لكلام الغريبيين



من طيبة على من كانوا حاضرين حول سقراط، والذين كانت قد أقتعتهم براهينه السابقة، ولكن هاهم الآن وقد دُفع بهم إلى مزلق الشك، والخطر الذى يوضعون أمامه، لم يعد فقط وضع براهين سقراط موضع الشك، بل إن مجرد الوصول إلى شىء يوثق به أصبح أمراً مشكوكاً فيه (٨٨ج-٤ - ٥). ومصدر هذا ليس فقط كلام سيمياس المشار إليه (٨٥ب - د)، بل وكذلك تضارب حجج سقراط مع حجج المتحاورين معه، ولنلاحظ أن هذين أنفسهما ليسا على اتفاق فيما بينهما، بل إن كيبيس يعترض على سقراط وعلى سيمياس معاً. وهكذا فإن اقتناع الحضور الأول لم يكن اقتناعاً قوياً، لأنه ما هو ذا وقد تزلزل، فهل عقولهم إذن غير قادرة على الحكم الصائب؟ أم أن الأمر نفسه، وهذا أخطر، لا يمكن البرهنة عليه برهاناً عقلياً؟

هذه الأحاسيس، التى نقلها فيدون إلى إيكراطيس، وجدت صداها عند هذا الأخير، لأنه أحس بنفس الشىء، بل إن لديه من دراعى الاضطراب ما هو أكثر. فهو لم يقتنع فقط بحجج سقراط كما حكاها فيدون، وهو يشارك بهذا القدر فيما عانته الجماعة التى كانت حاضرة حول سقراط يوم موته، بل وكان كذلك مقتنعاً بنظرية أن النفس انسجام، وهى فيما يبدو من أصل فيثاغورى كما أشرنا، ولكن ها هو سيمياس يدلل على أن المُعتقد فى تلك النظرية لا يحق له الاعتقاد فى خلود النفس. ويطلب إيكراطيس، وهو فى هذه الحالة من الاضطراب، يطلب من فيدون أن يسرع برواية ما كان من رد سقراط، على أن يكون ذلك على أدق ما يكون وبكل تفصيل، فأنفاسه متوقفة على ما سيقال، وأنفاس القارئ معه كذلك.

ولكن أفلاطون، ليزيد من تشويق القارئ، يطيل فى فترة الانتظار هذه، بعرضه لتمهيد يمهد به فيدون لرد سقراط (٨٨هـ-١٨٩أ)، ثم لتمهيد يمهد به سقراط نفسه (٨٩ب-٩١ج) لرده الذى لن يبدأ إلا فى ٩١ج. ذلك أن سقراط كان يدرى ما يعمل فى عقول المستمعين؛ فأراد أن يهدئ من روعهم أولاً، فعقل المضطرب ليس قادراً على متابعة الأدلة كما يجب. ولهذا فلم يرتع هو نفسه، وبدا هادئاً رابط الجأش، وهو ما جعل فيدون يعجب به أيما إعجاب، وكأنه القائد الحربى يرتب من صفوف جنده، وقد مزقتها هجمة الخصم، ليعاود الدفاع عن

موقعه، أى عن رأيه فى خلود النفس. وكموسيقى بارع لا يبدأ سقراط برفع النبرة، وكعالم بالنفوس لا يأتى إليها من حيث تتوقع، ولا يجابه الخطر من أمامه، بل يدور حوله دورة ثم أخرى قبل أن يفند نظرية سيمياس ويغلب شكوك كيبيس.

ودورته الأولى تكون حول شعر فيديون الذى يداعبه، ثم يعود إلى تشبيهاته الحربية قائلاً لصاحبه إن عليه أن يطلقه إن ماتت نظرية خلود النفس، وإن عليهما هو وسقراط أن يقسما ألا يجعللا شعورهما تثبت من جديد إلا إن رفعا السلاح وهزما اعتراضات سيمياس وكيبيس وأعادها، أى تلك النظرية، إلى الحياة. والدورة الثانية أكثر جدية وتلمس مسألة خطيرة أكثر عمومية من مسألة الخلود، وهى قضية البحث الفلسفى نفسه باستخدام الحجج العقلية، وهى القضية التى لمحناها خلال كلام فيديون (٨٨ب-ج). يقول سقراط إن تعارض الحجج لا يجب أن يدفعنا إلى الشك فى كل الحجج، وإلى فقدان الأمل فى الوصول إلى حجج يقينية لا تقبل المعارضة. فإننا إذا فعلنا مثلما يفعل السفسطائيون وتلامذتهم الذين يتراشقون بالحجج، هذه تثبت الشيء وتلك تنفيه، والذين يجدون فى جعبتهم حججاً لمعارضة أية قضية كانت ولإثبات أية قضية، انتهى الأمر بنا إلى اعتقاد أنه ليس من يقين ثابت، بل كل الحجج فى مجرى لا ينقطع مرور مائه، وهذه تتبع الأخرى، كما كان فيما يبدو مغزى آراء بروتاجوراس السفسطائى، الذى اعتمد على آراء هيراقليطس فيلسوف السيلان الدائم. هذا الاعتقاد نفسه سينتهى بنا إلى عدم الإيمان بأية حجة عقلية، وإلى كراهية كل الحجج. ولكن هذا سيكون كحال من يكره كل البشر، ولا يثق بأى إنسان، وهذا أمر غير مقبول لأنه مبنى على تعميم فاسد، ومصدره ليس فساد البشر جميعاً بل فقر خبرة من يحكم هذا الحكم. فقد تكونت مرت به تجربة ثم تجارب وضع فيها كل ثقته فى شخص ما ثم فى شخص آخر، ولكنهم يخذلونه جميعاً واحداً بعد الآخر، فينتهى إلى تعميم لا يؤمن بأخلاق أى إنسان. والحق إن عليه أن يتهم نفسه أولاً، لأنه لم يؤهلها بمعرفة أحوال الجنس البشرى، فيأخذ حذره بعد أن يدرك أن الطيبين الخالص من البشر قليل عددهم، وأن الأشرار الخالص قليل عددهم هم أيضاً، أما العدد الأعظم فهو بين بين.

وهكذا الأمر مع الأدلة العقلية، فمنها ما هو فاسد، ومعظمها ما هو بين بين، ولكن بعضها ، وإن كان قليلاً، إلا أنه قوى كل القوة ويمكن الارتكان إليه والثقة فيه. ولن يميز هذه الأدلة من تلك إلا من عرف فن التلليل العقلي، أى درس دراسة متخصصة طرائق البرهنة، فعرف علامات اليقين وتنبه إلى مزالق فاسد البراهين. وهكذا ينبغي أن نكون. أما إن ظننا أن العيب ليس فى نقص خبرتنا نحن بل هو فى الحجج العقلية نفسها جميعاً، فلکم ستكون خسارتنا عظيمة : فكيف لنا عندئذ أن نصل إلى الحقيقة وإلى معرفة الوجود، بينما السبيل إلى ذلك هو استخدام العقل؟ (١٨٩-١٩٠د). ويمضى سقراط ليستخلص مغزى هذا الدرس المنهجي. ذلك أنه ينبغي علينا أن نداوم التدريب لکی نصير أقدر ما نكون على النظر فى الحجج العقلية، ولکی نتعود على الاهتمام بالحقيقة وحدها، أما فرض رأى على الآخرين كهدف لذاته، فإنه ليس من طباع الفلاسفة، بل من طباع المتنازعين الذين لا يدرون شيئاً فى الحق عن موضوع نقاشهم، وإنما يريد كل منهم أن يجعل الآخرين يعتقدون أن ما يقوله هو الصواب. إن سقراط لا يريد أن يعتقد أصحابه أن حججه صائبة، وإنما هدفه هو محاولة الوصول إلى الحقيقة، وأن يقتنع هو نفسه بذلك قبل أن يقتنع به الآخرين. ومعنى هذا كله أن الأمر ليس أمر مقارعة بالحجج، بل هو بحث عن الحقيقة، وفى هذا شيء من التحذير لسيمياس، وخاصة لكيبيس، حتى يحد من اتجاهه نحو التشكك فى كل الحجج (انظر ١٧٧). كذلك، فإن خلق التعاون فى البحث يجب أن يحل محل حب الغلبة، ولكن هذا التعاون لا يعنى التساهل أو التسامح فى الحق، بل اليقظة ورد الباحث الشريك كلما بدا أنه لا يقول صواباً، فلا مكان للمجاملة حين تكون الحقيقة هى الهدف (١٩٠-١٩١ج).

(٥)

تعميق البحث من جديد  
رد سقراط وبرهان جديد  
(٩١ج-١٠٧د)

الرد على سيمياس (٩١ج-١٩٥) - وعلى كيبس :

أبحاث سقراط (١٩٥-٩٩د) - منهجه الجديد (٩٩د-١٠٢أ) - نظرية  
المثل (١٠٢أ-١٠٥ب) - البرهان الجديد (١٠٥ب-١٠٧أ) - خاتمة  
ونتايج (١٠٧أ-١٠٧د)

قبل أن يرد سقراط على الاعتراضات يبدأ أولاً بتلخيصها، وذلك زيادة في  
الوضوح من جهة، ومن جهة أخرى بسبب الفاصل الطويل الذي يمتد بين آخر  
كلام كيبس (٨٨ب) وبدء رد سقراط المباشر (٩١ج). وفيما يخص سيمياس،  
فإن رد سقراط ينقسم إلى قسمين : فى الأول (٩٢هـ-٩٢هـ) يُخَيَّرُه بين نظرية  
الانسجام ونظرية التذكر، وفى الثانى (٩٢هـ-٩٥هـ) يبرز نوعين من النتائج غير  
المقبولة التى تنتج عن نظرية الانسجام، مما يودى إلى رفضها . وفيما يخص  
القسم الأول، فإن سقراط يطلب من سيمياس إن كان لا يزال يقبل نظرية التذكر  
وما تتضمنه من وجود النفس قبل سجنها فى الجسد، فيجب بالإيجاب، لأن برهان  
التذكر أقتعه أعظم ما يكون الإقناع. وعند ذلك يقول له إن عليه فى هذه الحالة أن  
يتنازل عن نظرية الانسجام، لأنه لا يمكن أن يقول بالاثنتين معاً: لأنه إذا كانت  
النفس انسجاماً كان هذا يعنى وجوداً لاحقاً على وجود العناصر التى يتوقف عليها  
الانسجام، أى لاحقاً على وجود الجسد، هذا على حين أن نظرية التذكر تتضمن أن  
وجود النفس سابق على وجود الجسد. وهكذا فإن عليه أن يختار بين إحدى  
النظريتين، لأنهما معاً لا تتسجمان. ويسرع سيمياس إلى نبذ نظرية أن النفس  
انسجام معتزلاً بأنها جاءت "بلا برهان"، ولكنه كان قد رأى فيها، ككثير من البشر  
ممن حوله، شيئاً من "الاحتمال". وهو ينتهز هذه الفرصة ليحذر من الحجج التى  
تعتمد على مجرد الاحتمال، وفى كل الميادين بما فى ذلك ميدان الهندسة.

ورغم تنازل سيمياس عن نظريته إلا أن سقراط، الذي لا يهيمه أن ينتصر رأى له بل أن يفحص الأمور من كل الجوانب حتى يصل إلى الحقيقة بشأن كل موضوع، يمضى في بيان بعض النتائج التي تنتج عن نظرية الانسجام والتي لا يمكن أن يقبلها سيمياس نفسه. وهكذا فإن منهج رد سقراط يعتمد على فكرة التناسق: إما التناسق بين فكرتين أو نظريتين، وإما التناسق بين نتائج النظرية وما نقبله أو نرفضه مستقلاً عنها. وتتضمن نظرية أن النفس انسجام أن الانسجام لا يمكن أن يعارض خصائص وسلوك العناصر التي ينتج عنها (٩٢هـ-١٩٣)، بل هو يتبعها ولا يقودها. ولكننا إذا نظرنا في تطبيق هذا على النفس (٩٤ب وما بعدها)، وجدنا أن النفس هي التي تقود الجسد، وخاصة عندما تكون حكيمة، كذلك فإنها تعارضه وتخالفه. وكل هذا غير ممكن إذا اعتبرنا أن النفس انسجام. ولما كان سيمياس يعتقد أن النفس هكذا سلوكها، فإنه يقبل مع سقراط أنها ليست نوعاً من الانسجام (٩٤هـ-١٩٥). النتيجة الثانية التي تتضمنها نظرية سيمياس هي أن الانسجام يقبل الأكثر والأقل، فالقيثارة يمكن أن تكون أوتارها أكثر أو أقل تألفاً، ويمكننا في هذه الحالة أن نقول إن الانسجام يمكن أن يكون أكثر أو أقل انسجاماً. والآن، هل يمكن أن نقول نفس الشيء عن النفس؟ هل يمكن أن نقول إن هناك نفساً أكثر نفساً من نفس أخرى؟ بالطبع لا (٩٣ب). ومن جهة أخرى، فإنه لما كنا نعتبر ضمناً أن النفس الطيبة هي النفس المنسجمة المنظمة، فإننا إذا اعتبرنا أن كل الأنفس أنواع من الانسجام، إذن فكلها ستصير أنفساً طيبة، وكيف سيكون، إذن، تفسير وجود الأنفس الشريرة؟ هل سنقول عنها إنها بلا انسجام؟ أم نقول عن الأخرى إن لها انسجاماً طيباً يضاف على انسجامها الأصلي؟ ولكننا كنا قد قبلنا أن انسجاماً ما لا يمكن أن يكون أقل أو أكثر انسجاماً من انسجام آخر، وأن نفساً لا يمكن أن تكون أكثر أو أقل نفساً من نفس أخرى. وهكذا فأحد شيئين: إما أن كل الأنفس أنواع من الانسجام، ولن يمكننا في هذه الحالة تفسير الشرور، وإما أن نقبل حقيقة الأنفس الشريرة، وهنا فلن تكون الأنفس انسجاماً. هذه النتائج المتعارضة ليس لها إلا مصدر واحد، وهو أن فرضنا الأول، أي نظرية أن النفس انسجام، فرض غير سليم، وهو ما يعترف به سيمياس (٩٤ج-ب).

بعد انهيار الانسجام الطبيعي، يبقى على سقراط مجابهة كيبيس، وهو أمر يحسب له كل حساب، ويدرك أن مهمته في صدده لن تكون سهلة، ولكن كيبيس نفسه يشجعه على الكلام معترفاً كيف كان وقوع اعتراض سيمياس بأسرع مما كان يتصوره، ولهذا فإنه يتوقع مصيراً مشابهاً لاعتراضه هو (أ١٩٥-ب).

ويبدأ سقراط هنا أيضاً بتلخيص الاعتراض، وينبه إلى أن المسألة التي يثيرها كيبيس باعتراضه ليست بالمسألة الهيئية، لأنها تخص مشكلة الكون والفساد، أو النشوء والافناء، بأكملها منظوراً إليها من زاوية العلية، باختصار: ما هي علة ظهور الشيء إلى الوجود ثم اختفائه بعد ذلك (إن حدث)، ويعرض عليه أن يحكى له خبراته وبحوثه حول هذا الموضوع. وغرض سقراط من هذا الاقتراح، كما يعلنه، غرض متواضع: فهو ليس فرض حل على الصعبة الموجودة حوله، بل هو إضافة عناصر جديدة إلى البحث المشترك، ولعل كيبيس يجد فيها ما يهمه، فيستخدمه لتوضيح وجهة نظره هو. إذن فباب البحث مفتوح، وربما كان كذلك أكثر من أي وقت مضى (٩٥هـ-١٩٦أ).

وهنا تثار مشكلة تاريخية دقيقة سودّ بشأنها الباحثون، وخاصة في مفتتح القرن العشرين الميلادي في أوروبا، آلاف السطور، ألا وهي: هل تجارب سقراط وبحوثه التي سيحكيها هي تجارب سقراط التاريخي بالفعل، أم هي لأفلاطون الذي يضعها على لسان سقراط؟ والخوض في هذا الموضوع يستطيع أن يستغرق عشرات الصفحات<sup>(١)</sup>، ولهذا فلن نتعرض له هنا بالتفصيل، وسنظل نعتبر سقراط في المحاوره معبراً عن آراء أفلاطون (على الأقل في القسم الفلسفي من الحوار)، وهو الموقف الذي تميل إليه الغالبية الساحقة من الباحثين اليوم.

يقول أفلاطون، إذن، على لسان سقراط، إنه كان معجباً في شبابه أيما إعجاب بالعلم الطبيعي ومهتماً به أيما اهتمام، وليس هذا بغريب على شاب أثيني متطلع إلى المعرفة في السنوات العشر الأخيرة من القرن الخامس ق.م. (أي ٤١٠-٤٠٠ ق.م، حينما كان عمر أفلاطون يمتد من السابعة عشرة إلى السابعة

(١) انظر المراجع التي يعطيها بلوك Bluck في ص ٥ من كتابه المشار إليه.

والعشرين)، وهو الوقت الذي كان السفسطائيون وسقراط يسودون أثناءه المسرح العقلي الأثيني، ولكنهم لم يكونوا وحدهم: فقد كان لا يزال هناك أتباع المدارس السابقة وخاصة الفيثاغوريون، كما كانت ذكرى هيراقليطس وبارمنيدس لا تزال قريبة، وأقرب منها ذكرى أنكساجوراس الذي لم يكن قد مضى على موته إلا بضع سنوات، ونفس الأمر أيضاً فيما يخص أنبادوقليس (مات حوالي عام ٤٣٠)، وكان ديمقريطس الشهير، ناشر المذهب الذري، لا يزال حياً أثناء كل تلك الفترة، ولعل أفلاطون قد تأثر به تأثراً عميقاً، وإن لم نجد اسمه مذكوراً ولا حتى مرة واحدة في المحاورات. وإلى جانب هذا كله، فإننا نعرف معرفة تكاد تكون يقينية أن أفلاطون قد تتلمذ في شبابه على أحد أتباع هيراقليطس، وهو أفراطيلوس الذي سمي أفلاطون باسمه إحدى محاوراته. أخيراً، فإن معرفة شيء عن آراء الفلاسفة الطبيعيين لم يكن مقصوراً على خاصة قليلة العدد، فلننظر مثلاً في مسرحية "السحب" للشاعر الكوميدي أرسطوفانيز، وسنجد فيها إشارات كثيرة إلى تلك المذاهب، وما كان الشاعر ليضمنها مسرحياته لو لم يكن يدرك أن الجمهور يعرف عنها أطرافاً كافية من المعرفة.

ويحدد أفلاطون السبب الذي دفعه إلى الاهتمام بعلم الطبيعة (الفيزيقا). ذلك أنه من الرائع معرفة أسباب الأشياء في كونها وفسادها. ولكن اهتمام أفلاطون كان اهتماماً نقدياً، فقد كانت لديه تساؤلات حول علل بعض الظواهر، وخاصة ظواهر تكون الكائنات الحية، وظاهرة تكون الفكر، ثم ظواهر فساد كل هذا، وكان يتساءل كذلك حول مسائل تتصل بالسماء والأرض (٩٦ب). ويمكن أن نقول إن الاهتمام بالعلية هو الذي دفع أفلاطون إلى الاهتمام بعلم الطبيعة، أكثر من أن يكون العكس هو الصحيح. فهو قد ذهب إلى آراء "الفزيولوجيين" (أي حرفياً "المتكلمين عن الفيزيقا"، وهكذا فلا شأن لهذا التعبير بعلم وظائف الأعضاء)، محاولاً أن يجد إجابات عن تساؤلاته هو، ولم يذهب إليها خالي الذهن ليخزن في عقله ما يقولون.

والدليل على هذه النظرة النقدية أن أفلاطون خرج من اتصاله بالمذاهب الطبيعية بخيبة أمل تصل إلى حد الشك. فقد اتصل بها وكان يظن أنه يعرف أشياء معينة معرفة يقينية، وكان ذلك يبدو ليس فقط له بل وكذلك للأخريين من رجال

عصره: فإذا به يكتشف بعد ذلك أنه لم يعد يعرف إن كانت معارفه السابقة يقينية أم لا، ويعبر سقراط، المتحدث باسم أفلاطون، عن هذا بقوله: "وقد أعمانى هذا البحث [فى مذاهب الفلاسفة الطبيعيين] إلى درجة عظيمة، حتى أنه أطار منى ما كنت تعلمت من أشياء اعتقدت من قبل أنني أعرفها". ويبدو أن هذا النص يعبر عن حالة مَنْ تتجاذبه الآراء، فلا يدري ما هو الصواب منها وما هو الخطأ، ورغم أن أفلاطون لا يحدد مصدر حالة الشك هذه، أو على الأقل حالة اللايقين، إلا أنه يبدو، إن كان فهمنا للنص صحيحاً، أن المصدر هو اختلاف الطبيعيين فيما بينهم. فإذا أخذنا الأمثلة التى يذكرها هو قبل ذلك مباشرة (٩٦ب)، حول المسائل التى كانت تشغل باله، وجدنا فيها إشارات إلى هذا الاختلاف الشديد. ولنأخذ على الخصوص مسألة تكون ظواهر الفكر من إحساسات وذاكرة وحكم وعلم، فما الذى يجعلها تتكون وتظهر؟ هل هو الدم كما يقول البعض؟ أم النار؟ أم هو الدماغ؟ وهكذا. ونلاحظ أن المسألة التى يفصل فى تعارض المذاهب بشأنها هى مسألة الفكر، ولهذا دلالة التى سرعان ما يكشف عنها النص صراحة. ذلك أن أفلاطون كان يهتم أقصى اهتمام بمشاكل الإنسان، ومن الوجهة الطبية بصفة عامة، حتى أنه يعطى مسألة نمو الإنسان مثلاً على فقدانه اليقين فيما كان "يعرف" معظم الناس من حوله، من أن الإنسان ينمو بالأكل والشرب، وأن اللحم الموجود فى الغذاء ينمى لحمه والعظم العظم وهكذا، بحيث يكبر حجم الإنسان شيئاً فشيئاً فيصير كبيراً بعد أن كان صغيراً. هذا ما كان يعتقد قبل "بحوثه" وتأملاته فى مذاهب الفلاسفة الطبيعيين، وما يوافق عليه كيبيس نفسه (٩٦د). أما بعدها، أى بعد اطلاعه على آراء الفلاسفة المتناقضة حول هذا الموضوع، فهو لم يعد يدري علة نمو الإنسان.

ولكن أفلاطون يوسع من دائرة نتائج بحوثه، فهى لا تخص الإنسان وحسب، ولكنها تمتد إلى النمو أو الزيادة فى كل صورها، وعلى الأخص فى ميدان المسائل الرياضية: الأحجام والأعداد. وهو يعطى مجال الأعداد أهمية خاصة لأنه "أوضح" (٩٦هـ-٢)، ونحن نعلم أن أفلاطون كان عظيم الاهتمام بالرياضيات، وكان يعتبرها أول الفنون أو العلوم. فهو لم يعد يعرف أسباب الزيادة والنقصان فى الأعداد. فقد يبدو أن الجمع هو سبب الزيادة، كما هو الأمر فى حالة



إضافة واحد إلى واحد فيصبحان اثنين، ولكن أفلاطون اضطرب عندما انتبه إلى أن القسمة تستطيع أيضاً أن تقسم الواحد إلى اثنين، وهكذا فإنه لم يعد يعرف كيف يصير الواحد واحداً، ولا كيف ينشأ أو يفنى أو يكون أى شيء على وجه الإطلاق. ثم يضيف أن ذلك كان نتيجة للمنهج (methodos) السابق في البحث، وما هو بسبيل البحث عن طريقة أخرى لتفسير الأشياء في نشأتها وفنائها، باختصار لتفسير وجودها.

وقبل التقدم في التعليق على عرض سقراط ينبغي أن نتساءل عما يقصده بذلك "المنهج"، وعن بحثه عن طريقة أخرى للنظر في الموجودات. أما عن المسألة الأولى، فإنه لا شك يقصد النظريات الطبيعية السابقة بصفة عامة، لأن الكلمة اليونانية المذكورة تستطيع أن تدل، كما نرى ذلك من بعض استخدامات أفلاطون نفسه لها، على مضمون المذاهب إلى جانب الدلالة على طريقتها في التفسير. ولماذا نذهب بعيداً وكلمة "المذهب" العربية نفسها تستطيع بذاتها أن تدل على طريقة الاعتبار وعلى الآراء الناتجة عن ذلك. ولكن المعنى الأول لها هو "البحث"، لأنها تكونت من التقاء hodos بمعنى الطريق وحرف meta بمعنى "مع"، وتؤكد استخدامها في هذا المعنى الكلمة الأخرى المستعملة إلى جانبها في الأصل اليوناني (٩٧ب ٦: tropos، وتعني النحو أو الاتجاه). وهكذا فإذا كان أفلاطون يريد على الأخص الحديث عن "الطريقة في البحث" أو "المنهج" السابق، فماذا يقصد به على وجه التحديد؟ إن الإجابة عن هذا السؤال ذات أهمية، لأنها ستحدد سبب إعراض أفلاطون عنه بعد خيبة أمله فيه. هناك رأى<sup>(١)</sup> يقول إن هذا المنهج "ينحصر في إعطائنا، بدلاً عن التفسير وفي مكانه، تقريراً وأوصافاً، أي باختصار إقناعنا بروايات أو بحكايات تزعم أنها ذات قيمة في ذاتها بدلاً من أن تكون امتدادات للتفسير العقلي، كما هو حال أساطير أفلاطون". أى أن هذا المنهج لا يقدم "تفسيراً" لظواهر وإنما هو يكتفى بالوصف والتقرير. ولكننا لا نزال نتساءل بعد هذا عن طبيعة هذا المنهج نفسه. رأينا أنه يمكن وصفه بأنه منهج

(١) صاحبه ليون رويان في تقديمه لتحقيقه وترجمته للمحاورة، ص ٤٦ (أى بالأعداد الرومانية

"مادى"، ذلك أنه ليس صحيحاً أنه لا يفسر، بل هو يفسر الظواهر، وإنما الذى يميزه هو أنه قدم لها عللاً مادية (الحار والبارد فى حالة تكون الكائنات الحية، والدم أو الهواء ... الخ فى حالة الفكر، وغير ذلك). هذا هو ما نستطيع قوله على ضوء ٩٦ أ-٩٧ب، وسنرى أننا يجب أن نضيف أنه منهج "ميكانيكى" فى التفسير، ولكن هذا لن يكون ممكناً إلا على ضوء الفقرة التالية مباشرة فى النص، والتي يتحدث فيها سقراط عن مذهب أنكساجوراس.

ويبدو أنه يجب أن نفهم كلام أفلاطون عن بحثه عن منهج آخر (٩٧ب ٦ - ٧) على ضوء كلامه هذا حول طريقة أنكساجوراس، فهذه الإشارة تمهيد لعرض منهج جديد فى التفسير (وبالتالى فى البحث) عرّض لأفلاطون بمناسبة اتصاله بآراء أنكساجوراس. وهى قد تكون على الأقل تمهيداً غير مباشر، بمعنى أنه أصبح يحاول الوصول إلى طريقة مختلفة عن طرائق الطبيعيين لفهم الكون والفساد ووجود الأشياء، وأنه وهو فى حالته هذه وقع على كتاب أنكساجوراس.

ولكى نحسن قراءة هذه الفقرة الهامة (٩٧ب-٩٩د)، يجب أن نميز فيها بين شيتين: (أ) توقع أفلاطون ما سيكون عليه مذهب أنكساجوراس (٩٧ج-٩٨ب)، (ب) وما وجدته عليه بالفعل (٩٨ب - ٩٨ج)، وهو ما سيؤدى إلى نقد أفلاطون للمذهب الطبيعى الميكانيكى فى العلية خلال ما يتبقى من الفقرة (٩٨ج-٩٩د). وعلى ضوء هذا التقسيم يبدو واضحاً أن الحديث عن أنكساجوراس نفسه لا يحتل إلا مكاناً محدوداً فى هذه الفقرة التى تبدو مخصصة فى الحقيقة لعرض آراء أفلاطون النقدية والإيجابية فى مسألة العلية، أى لعرض نقده لمذاهب السابقين بعامّة (ومنهم أنكساجوراس)، ولعرض رأيه هو الجديد فى العلية، أى المذهب الغائى.

وانبدأ بهذه المسألة الأخيرة، لأن أفلاطون نفسه يبدأ بها، فهى التى تهمة. وهو يعترف أن تصوره الجديد للتفسير السببى جاءه عند سماعه لأحدهم يقرأ فقرة فى كتاب أنكساجوراس تقول إن العقل (nous) هو منظم كل شيء، فوجد فى هذه الفكرة المفتاح الأمثل لعلاج المشكلات التى جعلته يضطرب من قبل، ووجد أنه سيكون حسناً، أى حلاً مرضياً، لظواهر العلية أن نقول إن العقل هو علة كل

شئىء. وتصور أنه يمكن القول إن العقل يضع كل شئىء فى موضعه، وينسق بين الأشياء ويضعها فى نظام (kosmos). وهو يقوم بكل ذلك مطبقاً مبدأ الأفضل أو الأحسن. ويهتم أفلاطون بتأكيد أن العقل يفعل هذا ليس فقط مع كل شئىء على حدة، بل وكذلك مع الكل، وفكرة الكل ستكون من المفهومات الأفلاطونية الهامة، وستحتل مكانة عظيمة فى محاوره "طيماسوس".

وهكذا، فإذا أردنا تطبيق هذه النظرية الجديدة على مسألة الكون والفساد، التى احتلت مكان المركز فى الفلسفة الطبيعية السابقة وستستمر فى احتلال مركز هام عند أفلاطون وعند أرسطو، وحاولنا اكتشاف العلة التى من أجلها ينشأ أى شئىء أو يفنى أو يوجد بصفة عامة، فإننا يجب أن نتساءل عن أفضل طريقة لوجوده ولتنشأه الفاعل أو المنفعل. ويضرب أفلاطون على ذلك مثلاً مفصلاً هو مثل شكل الأرض: فإذا قلنا إنها مسطحة أو مستديرة، فيجب علينا، للأخذ بهذا الرأى أو ذاك، أن نكشف عن وجه الأفضلية فى ذلك، وإذا قال قائل مثلاً إنها فى مركز العالم، فعليه أن يثبت أنه من الأفضل (لها ولباقى الأشياء) أن تكون فى المركز. وهكذا الحال أيضاً فى مسائل الفلك مثلاً، فيما يخص الشمس والقمر وغيرهما من ظواهر السماء، فإن التعليل المرضى لسرعاتها المختلفة واتجاهات حركاتها وما يعنى لها من أحوال (أى ما تتفعل به من أحداث) يكون ببيان أنه من الأفضل أن تفعل ما تفعل وأن يحدث لها ما يحدث. وهذه الأمثلة توضح لنا الفرق بين نظرية أفلاطون وعلم الطبيعة السابق عليها، فأفلاطون لا يريد أن يصف أو أن يقرر فقط، بل هو بعد التقرير والوصف يفسر، هذا على حين أن الكثير من مذاهب الطبيعيين السابقين كانت تظن أن وصفها للحال الذى عليه الأشياء هو فى نفس الوقت تفسير لها، وحتى عندما كانت تفسر الظواهر، فإن ذلك كان يتم بالرجوع إلى علل مادية، أما أفلاطون فإنه يريد الرجوع إلى علة عقلية، وهى النظام الذى يفرضه العقل المدبر لكل شئىء وللأشياء ككل. وسنعود بعد قليل لاستكمال عرض أوجه الفرق بين النظريتين حين نعرض للفقرة التالية (٩٨ب - ٩٩ج).

هذه هي النظرية الجديدة التي خطرت لأفلاطون عند سماعه أن أنكساجوراس يقول إن العقل منظم كل الأشياء. بأى اسم يمكن أن نسميها؟ لا شك أنه يمكن القول إنها نظرية غائية في الطبيعة، لأن العقل بوضعه كل شيء في مكان معين وبتسويقه بين الأشياء، باختصار بالنظام الذي يضيفه على الكون ككل وكأجزاء، يفعل كل ذلك باعتبار غاية معينة، ومن هنا كان اسم الغائية. ولكن صعوبة تقوم: ذلك أن أفلاطون نفسه لا يستخدم في فقرتنا هذه اسم "الغاية"، إنما هو يتحدث معظم الوقت عن العقل وعن التنظيم وعن الأفضل. وربما اقترينا من حل مناسب إذا تساعلنا: وما هي الغاية التي يهدف إليها العقل في تنظيمه للأشياء؟ وحين نجيب: هي ما هو أفضل أو أحسن، فإننا نكون قد وضعنا أيدينا على المفهوم الأساسي في النظرية الجديدة، وهو بالفعل المفهوم الذي يستخدم أكثر من غيره في فقرتنا الحالية. ولكن هذا المفهوم يحتاج إلى تحديد أدق. فالحق أن أفلاطون يستخدم كلمة *belistos* (انظر مثلاً ٩٧ ج ٦، ٨، هـ ٢، ٥٩٨) التي تعني "أفضل" أو "أحسن"، وكذلك كلمة *aristos* التي تعني نفس الشيء، والكلمتان هما صيغتا المقارنة الشاذتان للصفة "حسن" (*agathos*)، ولكن بعض المترجمين يترجم الأولى "بالأفضل" والثانية "بالأكمل". وبالطبع، فإن ما هو أحسن وأفضل هو أيضاً في نفس الوقت أكمل، ولكننا نظن رغم هذا أن فكرة الكمال ليست هي ما يقصد إليه أفلاطون حينما يستخدم الكلمتين معاً (٩٧ د ٣)، بل يبدو أن استخدامه لهما معاً مقصده التأكيد. ولكن أفلاطون يستخدم كلمة ثالثة هي كلمة "الخير" (*agathon*) إلى جانب الكلمة الأولى حينما يقول: "وهكذا، مخصصاً لكل شيء علة وعلّة جميع الأشياء ككل، فإنني أعتقد أنه سيشرح بالتفصيل الأفضل لكل شيء بمفرده والخير المشترك لجميع الأشياء" (٩٨ ب ١-٣). على ضوء هذا النص نستطيع أن نقول إن المفهوم الأول لنظرية أفلاطون التي لاحت له إنما هو في الحقيقة مفهوم "الخير"، وبه ينبغي أن تتسمى أكثر من تسميتها بالإشارة إلى مفهوم الغاية أو الأفضل. هذا هو تصور أفلاطون الجديد الذي يسمح له بتفسير كل شيء تفسيراً نهائياً يقف عنده، ولا يحتاج إلى التساؤل بعده. وهذه نقطة يؤكد عليها أكثر من مرة (في ٩٧ هـ-٩٨ ب)، فهو يعتبر أن التفسير بالخير أو الأفضل أو الغاية تفسير كاف يرضى العقل ويقنعه.

وقد سارع أفلاطون إلى قراءة الكتاب في لهفة ليرى ما سيصنعه أنكساجوراس بهذا المبدأ الذي منى أفلاطون بكل تلك الأمانى، وليضع يده على تلك المعرفة الجوهرية: معرفة ما هو أفضل وما هو أسوأ. ولكنه سرعان ما سقط من شاهق أمله حينما وجد أنكساجوراس لا يستخدم العقل أى استخدام لتفسير نظام العالم، بل يأخذ كعلل أشياء "غريبة" كالهواء والأثير وغير ذلك مما شابهه. إن مصدر خيبة الأمل هو الفرق الشاسع بين الإعلان والتفويض، أو بين المشروع والتفسير الفعلى، فكأن مثل أنكساجوراس مثل من يبدأ بإعلان أن سقراط يفعل كل ما يفعله بالعقل (ونلاحظ هنا أن أفلاطون يقيم مماثلة بين العقل على المستوى الكونى والعقل على مستوى الشخص البشرى)، ولكنه حينما يأتي إلى تفاصيل أفعاله مأخوذة واحداً واحداً فإنه لا يستخدم هذا المبدأ أى استخدام، وإنما يقول مثلاً إن السبب فى جلوس سقراط فى المكان الذى هو جالس فيه الآن هو أن جسمه مكون من عظام ومن عضلات، وأن العظام تفصلها عن بعضها البعض مفاصل وتحيط بها العضلات، وهى مرنة مما يسمح لها أن تتوتر وأن تسترخى، وهذا يسمح بدوره للعظام أن تأخذ أوضاعاً مختلفة، وها هو السبب فى أن سقراط يجلس الآن مثنى الساقين. ويضرب سقراط مثلاً ثانياً على هذا النوع من التفسير، حين يعال حديث سقراط مع أصدقائه فى السجن بالصوت الذى يصدر منه وبالهواء الذى ينتقل خلاله وبجاسة السمع التى تستقبله، وهكذا.

وهذان المثلان يوضحان فى جلاء طبيعة الفرق بين منهج الفلسفة الطبيعية فى التفسير السببى والمنهج الذى كان يفكر فيه أفلاطون. وقد قلنا من قبل إن المنهج الأول منهج مادي لأنه لا يلجأ إلا إلى الهواء والماء... الخ، أما منهج أفلاطون المقترح فإنه منهج عقلى. وهو عقلى من وجهين: ليس فقط من حيث إنه يقول بوجود عقل مدبر لكل الأشياء، بل وكذلك من حيث إنه يجعل العلة الأخيرة للأشياء ولظواهر التفصيلية الغاية الحسنة التى وضعها لها العقل المنظم، أى الأفضل أو الخير. وهو من هذه الوجهة الأخيرة يعارض المنهج السابق الذى يمكن أن نقول، ليس فقط إنه مادي، بل وإنه ميكانيكى كذلك، بمعنى أنه يضع مصدر العلية فى تركيب الشيء وفى طريقته فى أداء وظائفه، فيكفى أن يقول إن سقراط

جالس في السجن لأن عظامه وعضلاته سمحتا له بذلك، وأنه يتحاور مع أصدقائه لأن له صوتاً ولأن لهم أذاناً ولأن الهواء ينقل الصوت، لكي يظن أنه فسر جلوسه وحديثه. فالحقيقة أنه لا يجيب هكذا إلا عن سؤال "كيف"، فتفسيره تفسير ميكانيكي أو أداتي (نسبة إلى الأداة). أما أفلاطون فلا يعتبر هذا التفسير كافياً، إنما التفسير الكافي والمُرَضَى هو الذي يجيب عن سؤال "لماذا"، أى "لأى هدف"، باختصار هو التفسير الغائي، على شرط أن يحدد "الأفضل". وهكذا فإن العلة الحقيقية لجلوس سقراط في السجن وحواره مع أصدقائه هي أن المحكمة الأثينية رأت أنه من الأفضل لأثينا أن يعدم، وأنه هو نفسه رأى أنه من الأفضل ومن الخير له ألا يهرب وأن يبقى في السجن.

ومن علامات نقص التفسير المادى الميكانيكى أن نفس معطياته، أى العظم والعضلات مثلاً، يمكن أن تؤدي إلى نتائج متعارضة، فهي تستطيع أن تفسر وجود سقراط في السجن كما تستطيع أن تفسر هربه ووجوده في مدينة أخرى، أى أنها يمكن أن تكون سبباً للشئ وضده، مما يبين أنها في الواقع لا تفسر لا هذا ولا ذلك. وأفلاطون لا يريد أن يقول إن العظام والعضلات لا دخل لها على الإطلاق في جلوس سقراط في السجن، إنما الذى يريد أن يقوله هو أنها لا تكفى وحدها، فهي عوامل مساعدة، بل هي ضرورية أو لازمة، ولكنها ليست كافية. فأفلاطون يميز في نص هام يعتبر حدثاً في تاريخ الفلسفة اليونانية، وفي نظرية العلية على وجه الخصوص، بين ما هو "علة على وجه الحقيقة" وما بدونه لا تكون العلة "علة"، أى لا تكون علة مؤثرة، بعبارة أخرى بين العلة وما يلزم لقيام العلة. وهو يعتبر أن إطلاق اسم العلة على هذا العامل الأخير إنما هو استخدام خاطئ للغة وإهمال في تحديد معانى الألفاظ.

وقد أشرنا إلى تمييز أفلاطون (٩٧ب٢-٣) بين "الأفضل" لكل شئ على حدة "والخير" للأشياء مجتمعة أو للكل، ويخيل إلينا أنه سيكون من المفيد أن نميز في حديث أفلاطون عن العلة، بين الفقرات التى يتحدث فيها من وجهة النظر الأولى، وتلك التى يتحدث فيها من وجهة النظر الثانية. ويبدو أن حديثه في ٩٨ ب-٩٩ ب كان من خلال وجهة نظر "الأفضل" للأشياء في تفصيلاتها، أما في ٩٩

ب-ج- فإنه يعود إلى المستوى العام الكونى ليضرب مثلين: ثبات الأرض وشكلها، ولينتقد هؤلاء الذين يقولون إنها ثابتة فى مكانها لأن إحصاراً دوامياً يحيط بها، أو لأن السماء تسندها فلا تقع، أو إنها مثل الإناء الكبير لأن الهواء تحتها، وينسون الإشارة إلى تلك القوة التى جعلت الأشياء موضوعة حالياً فى أفضل وضع لها. هذه القوة، وهى لابد إلهية، هى قوة الخير وما يجب أن يكون، وهى التى تربط كل الأشياء معاً، وهى التى يجب البحث عنها لأنها وحدها قادرة على تفسير نظام الكون تفسيراً كافياً.

هذا هو المنهج الذى يجب أن يتبع، وقد كان أفلاطون على استعداد لأن يكون تلميذاً لكل أستاذ يعلمه تفاصيله، ولكنه لم يجد هذا المعلم، ولم يستطع السير بنفسه فى هذا البحث. لمَ لمَ يستطع؟ الكلمات القليلة التى بين أيدينا (ج ٨-٩) لا تشفى غليلاً، فلا يزيد أفلاطون عن قول إنه حُرْم من الوصول إلى تحديد طبيعة هذا النوع من العلية: فلا هو تعلمه على يد معلم آخر ولا هو استطاع بتفكيره الخاص الوصول إليه.

وهنا نصل إلى منعطف رئيسى من منعطفات التجارب التى يحكيها سقراط. فقد خاب أمله فى مذاهب الطبيعيين فتركها، ووضعها فى التفسير الغائى بمبدأ الخير، ولم يستطع السير فيه، فتركه هو الآخر. ولكنه تركه مرغماً وعلى غير ما كان يتمنى. وما هو يتعلق بمنهج ثالث يعبر عن اتجاهه نحوه بتشبيه بحرى يحسن أن نتوقف أمامه لحظة. فهو يقول إنه، بعد إدراكه عدم استطاعته الوصول إلى نظرية غائية تبين كيف أن الخير هو منظم كل شىء، لجأ إلى "الإبحار ثانية" أو إلى "رحلة ثانية". والتعبير تشبيهه متداول فى اللغة اليونانية، وهو يدل بصفة عامة على محاولة بعد فشل محاولة أولى، وتكون لهذه المحاولة الثانية قيمة أقل لكنها أفضل من لا شىء، فهذا التعبير يدل على البديل الذى يلجأ إليه المرء، ليس لأنه الأحسن على الإطلاق، بل لأنه أفضل من غيره بالمقارنة. ويجب أن ننتبه إلى أن هذه الرحلة أو المحاولة الجديدة هى محاولة فى نفس الميدان، أى فى مجال نظرية العلية (كما يقول النص صراحة فى ١٩٩د)، وهكذا فإن نظرية المثل، والمنهج الفرضى المقدم معها فى نفس الوقت، يدخلان فى رواية سقراط من باب نظرية للسببية، التى موضوعها هى نفسها تفسير الكون والفساد (كما علمنا من ٩٥هـ).

والآن: ما مغزى استخدام هذا التعبير؟ وهل ينطوي على شيء من السخرية؟ فيما يخص السؤال الأول، فلا شك أن مغزاه هو أن أفلاطون كان يتمنى الوصول إلى نظرية غائية شاملة، ولكنه لم يستطع، وأنه يعتبر أن التفسير الغائي هو أفضل أنواع التفسير العلي، وبالتالي فإنه يقدمه على التفسير الصوري الذي سيرضه من بعد كنتيجة لتلك المحاوراة الجديدة. ونشير هنا إلى أن فكرة الخير ستعود إلى الظهور في محاوراة "الجمهورية"، كما أن التفسير الغائي بصفة عامة سيحتل مكانة رئيسية في "طيماوس". وعندنا أن تعبير "الرحلة الثانية" لا يحمل في حديث سقراط شيئاً من السخرية. وقد أشار بعض المعلقين<sup>(١)</sup> إلى احتمال وجود علاقة بين هذا التعبير وحديث سيمياس في ٨٥ج-د، الذي يستخدم أثناءه تشبيهاً بحرياً هو الآخر حين يقول: إذا لم يستطع المرء لا أن يتعلم بنفسه ولا أن يتعلم من غيره (ونلاحظ أن أفلاطون يشير إلى هذين الإمكانين في موضعنا الحالي أيضاً: ٩٩ج-د)، فليس أمامه إلا أن "يعبر" الحياة كأنها البحر على رمث من خشب، ويقصد بذلك أفضل الآراء البشرية وأصعبها على التنفيذ (وهذا يذكرنا أيضاً بطبيعة "الرحلة الثانية" هنا)، هذا إذا لم يجد أمامه وسيلة أكثر وثوقاً، وهي الوحي الإلهي. وهكذا، فإن سيمياس يعرض إمكانات أربعة، وعلى فرض وجود موازاة بين فقرتنا الحالية وحديثه هناك، فإن "الرحلة الثانية" تقابل الإمكان الثالث، وليس الإمكان الرابع (وهو الوحي الإلهي)<sup>(٢)</sup>. وهكذا، فيما يخص السؤال الثاني، فإننا لا نرى في استخدام هذا التعبير سخرية ما، وإنما كل ما هنالك هو بعض التواضع. والسؤال الحقيقي هو: لم هذا التواضع؟ ونحن لا نظن أن ذلك التواضع زائف وأن سقراط إنما سيقدم في الحقيقة النظرية التي يعتقد في ثقة أنها ستحل كل المشكلات، لأن ذلك غير صحيح: فهذا التواضع حقيقي لأن النظرية المعروضة تقدم، وسيظل ينظر إليها حتى آخر الحوار (١٠٧ب)، على أنها محاولة، وذلك مهما بلغت أهميتها، وهناك تأكيد على أن الموضوع كله يمكن أن يعاد النظر فيه، بالإضافة إلى ما فيه من جوانب لا تزال غير محددة (مثلاً ١٠٠د).

(١) انظر روبان في تعليقه على النص.

(٢) وهو ما ظنه هذا المؤلف، المصدر السابق، ص ٤٨ (XLVIII) من المقدمة، هامش ٢.



والنظرية الجديدة التي يعرضها سقراط هي التي ستسمى بنظرية المثل، وهو يعرضها على ثلاث مراحل: (١) مرحلة التقديم ٩٩-١٠٠، (٢) مرحلة التحديد: ١٠٠ب-هـ، (٣) ومرحلة الأمثلة التفصيلية: ١٠٠هـ-١٠١ج، ثم يلي ذلك (٤) فقرة هامة يعرض فيها أفلاطون للمنهج الذي يستخدمه في نظريته الجديدة، وهو منهج الفروض.

وهو يبدأ تقديمه للنظرية الجديدة بملحوظة ذات أهمية. ذلك أنه أرهق من دراسة الأشياء أو الموجودات المتعينة كالأرض أو جسم الإنسان أو غير ذلك. ويبدو من إطار الحديث أن الطريقتين السابقتين للنظر، أي مذاهب الطبيعيين المادية والميكانيكية وكذلك اتجاهه هو الذي لم يسر فيه إلى نهايته أي المذهب الغائي، كانتا معاً تهتمان بالأشياء الحسية وبالنظر فيها هي نفسها بحثاً عن التفسيرات السببية لها. ولكن أفلاطون يقول الآن إنه خشى على نفسه أن تصاب بالعمى إذا هو أخذ في التطلع مباشرة إلى الحسيات، كما يحدث للبعض أن يفقدوا النظر إذا تطلعوا إلى الشمس أثناء الكسوف. وعلى هذا عدة ملاحظات. أولاً، إن أفلاطون يستخدم هنا منهج المماثلة، وهو منهج في البحث والبرهان يحتل مكانة يجب أن يحسب حسابها في الفلسفة الأفلاطونية. ثانياً، إن المقصود بالنفس هنا هو العقل. ثالثاً، إن المقصود هو، فيما يبدو، أن الاستغراق في الشيء ليس دائماً هو الطريقة المثلى لتأمله. ولناخذ نحن مثلاً لوحة تصويرية، وسنجد أن تطلعنا إليها عن قرب شديد لن يفيدنا إلا قليلاً، بل قد يضر، وأنه من الأفضل التراجع بضع خطوات لرؤيتها عن بعد. ويمضى أفلاطون في تفصيل مثل النظر إلى الشمس أثناء الكسوف، فيقول إن من يخشون على أبصارهم ينظرون إليها في هذه الحالة على سطح الماء أو على سطح جسم عاكس آخر، باختصار يفضلون رؤية صورتها على رؤيتها مباشرة. وقد اعتقد أفلاطون أن من الأفضل، إذن، ألا يدرس الأشياء الحسية في وجودها المادي، بل أن يدرسها في "صورها". ماذا ستكون هذه الصور؟ إنها logoi هذه الأشياء. ما معنى logoi هنا؟ يختلف المترجمون حول مقابل هذه الكلمة، ونظن نحن أن معناها هنا هو التصور العقلي أو المفهوم. وهكذا، بدلاً من النظر في هذا الفرد أو ذاك من البشر، فإن أفلاطون يفضل النظر

فى فكرته، أو فى التصور العقلى للإنسان، أى فى مفهوم الإنسان، لكى يبحث فيه عن حقيقة الإنسان، أى عن العناصر الجوهرية التى تكوّن مفهوم "الإنسان"، والتى لا يكون الإنسان إنساناً إلا بها، وهكذا مع سائر الأشياء الأخرى.

ويسارع أفلاطون إلى التنبية إلى أن "اللوجوس" لن يكون "صورة" للشىء بالمعنى الحرفى لهذه الكلمة، حيث تقابل الصورة الأصل. فالتشبيه لا يجب أن يؤخذ على إطلاقه، لأن أفلاطون لا يوافق على أن دراسة الأشياء فى تصوراتها العقلية يعنى دراستها فى صور لها أكثر مما تعنى دراستها فى وجودها المتعين المحسوس دراستها فى صور لها أيضاً (١٠١). وواضح غموض هذه الإشارة، ورغم هذا، فإن قصد أفلاطون يبدو واضحاً. فهو يريد أن يقول إن دراسة الأشياء فى مفاهيمها العقلية يعنى دراستها فى شكل آخر لها، ولكن هذا الشكل الجديد لا يجب أن يعتبر صورة للشىء بكل معانى هذه الكلمة، بل إن عكس ذلك هو الأصح: فالشىء المادى هو الذى يجب أن يعتبر صورة "اللوجوس"، كما أن سقراط وهيباس صورتان لمفهوم البشر، ومن جهة أخرى فإن اللوجوس إنما يعبر عن حقيقة الشىء، وبالتالي فإنه أقرب إلى الأصل منه إلى الصورة حيث إنه يعبر عن العناصر الجوهرية للشىء. ويخيل إلينا أن التشبيه التالى قد يقرب القارئ من المقصود: فإنك إذا أردت معرفة مدينة جديدة بالمشى فى شوارعها مباشرة فلربما انتهى الأمر بك إلى التيه، أما إن نظرت إليها فى صورتها التى هى خريطةها، فلربما عرفت على نحو أدق على حقيقتها، أى فى علاقات عناصرها الجوهرية. وهكذا، فإن الخريطة هى بمعنى ما صورة للمدينة، ولكنها فى نفس الوقت ذات مكانة أهم من مكانة الصورة، لأنها تعبر عن حقيقة المدينة.

يقول أفلاطون: على أية حال فهذا هو الطريق الذى سرت عليه: فى كل حالة كنت أضع (أو كنت أفترض) اللوجوس الذى يبدو لى أنه الأقوى (١٠١ أ ٣-٤). هنا تتور صعوبة توقف عندها المفسرون، هى: ما معنى logos هنا؟ نحن لا نظن أن له نفس المعنى الذى كان له فى الموضوعين الذين يستخدم فيهما قبل ذلك (٩٩هـ-١٠٠)، أى معنى "التصور العقلى"، وإنما هو يعنى هنا "قضية" أو "افتراضاً" يجد أفلاطون أنه يناسب أكثر من غيره فى البحوث التى يجريها.

والدليل على أن هذا هو المعنى هنا وليس معنى "التصور العقلي"، هو أن هذه "القضية" التي ستوضع في المبدأ في كل حالة تعبر عن وسيلة منهج عام للبحث، ليس فقط في العلل بل وفي كل بحث آخر، وواضح أننا هنا سنكون بعيدين عن التصورات العقلية لكل شيء على حدة. المهم أن أفلاطون يبدأ أو يسلم بقضية يرى أنها الأقوى أو يفترض صحتها، وما سيتفق معها اعتبره صحيحاً وما خالفها اعتبره خطأ.

ويدرك سقراط أن سامعيه قد لا يكونون فاهمين له كل الفهم، لهذا فإنه يشرح ما يقصد، ويقول إنه ليس هناك من جديد في الواقع فيما يعرضه الآن، لأنه نفس ما كان يقوله من قبل وأثناء هذا الحوار ذاته، أي نظرية المثل. فهو يبدأ من فرض أنه يوجد شيء هو الجمال في ذاته وشيء هو الخير في ذاته وشيء هو العظم في ذاته، وهكذا، وهو يفترض أن هذه الأشياء في ذاتها ذات وجود. وفي تفسيرنا، فإن "القضية" التي تحدثت عنها الفقرة السابقة، ما هي إلا نظرية المثل نفسها، واستعمال الجمع logoi لا يقف عائناً أمام هذا الفهم، لأنه ستكون هناك مجموعة من القضايا المقبولة فرضاً والتي سنقول كل منها: "هناك شيء هو كذا في ذاته وهو ذو وجود حقيقي"، وهكذا، وهذه القضايا ستخص ليس موضوع العلية وحسب، بل وكل ألوان البحوث الأخرى (٦١٠٠).

ولعل من هذه البحوث الأخرى البحث في الخلود على التحديد، لأن أفلاطون لا ينسى موضوعه الأساسي، رغم كل هذه الدورة الكبرى التي روى أطرافها، ورغم إثارة موضوع الكون والفساد والعلية والغائية ونظرية المثل. ولذلك، فإن سقراط يقول (١٠٠ب) إنه سيستطيع أن يبين لكيبس كيف أن النفس خالدة إن هو وافقه على هذا الفرض الأساسي، وسيكون منهجه استخراج نتائج هذا الفرض وبيان أنه يؤدي إلى خلود النفس، وبالتالي فسيقبل هذا الخلود باعتباره حقيقة، لأنه متفق مع ذلك الفرض الأساسي كما سبق أن أشار حينما تحدث عن طريقته العامة (١١٠٠).

وقد لاحظ القارئ أننا قد دخلنا الآن في مرحلة تحديد طبيعة النظرية الجديدة (١٠٠ب-هـ). فبعد موافقة كيبس على وجود "الأشياء في ذاتها" (ولنتذكر أنها

فرض وتحتاج بالتالى، أكثر من أية فكرة أخرى، إلى الموافقة عليها)، يأخذ سقراط فى إيضاح أول خطوة تالية، ألا وهى القول إنه إن كان هناك شيء ما جميل فإنه لن يكون كذلك إلا بسبب مشاركته فى "الجمال فى ذاته"، وهكذا بخصوص كل الصفات الأخرى. وهنا نلاحظ ملاحظتين . أولاهما، أن هذه القضية الجديدة تحدد أساس نظرية العلية الجديدة. الملاحظة الثانية، هى على التحديد أننا بإزاء "قضية" أو فرض جديد، ولهذا فإن سقراط يهتم بأخذ موافقة كيببىس على هذا الفرض. وهكذا تكون لدينا قضيتان أساسيتان.

ومع قبول هذا التفسير الجديد فى العلية، لم يعد أفلاطون بحاجة إلى الاهتمام بتلك العلال الغريبة التى كان الطبيعيون يتحدثون عنها، والتى لا تؤدى إلا إلى اضطرابه وحيرته. وهكذا، فإذا قيل إن شيئاً ما جميل، وإن السبب هو لونه الباهر أو شكله أو غير ذلك من العلل المشابهة ، فإنه يضع كل ذلك جانباً ويتمسك فى بساطة بذلك المبدأ الذى وضعه، والذى يشعر معه بالأمان واليقين، ألا وهو أن هذا الشيء جميل لا لشيء إلا لاشتراكه فى الجمال أو لحضور الجمال فيه. بل هو، لرغبته أن يسير على حذر وأن يبتعد عن المشكلات المعقدة التى قد تجره إلى متاهات لن يخرج منها، لا يتساءل فى هذه المرحلة إن كان هذا الشيء المعين الجميل جميلاً عن طريق حضور الجمال فيه أم عن طريق اشتراكه فيه أو عن طريق آخر، بل يقول وحسب: هو جميل بسبب مشاركته فى الجمال أياً ما كان شكل العلاقة بينهما وطبيعتها. هذه هى أوثق إجابة وأكثرها يقيناً يستطيع أن يقولها لنفسه وللآخرين، هى المرفأ الأمين.

ثم يدخل أفلاطون فيما يمكن تسميته بالمرحلة الثالثة فى عرضه لنظرية المُثُل كمنظرية فى العلية، وهى مرحلة التعميم والأمثلة المفصلة (١٠٠هـ-١٠١ ج). وسنلاحظ على هذا الجزء أن كل الأمثلة ستؤخذ من ميدان الرياضيات، وقد تكون العلة فى هذا اهتمام أفلاطون بهذا العلم فى تلك المرحلة من تطوره الفلسفى ، وقد يكون الدافع أيضاً هو الرغبة فى الوضوح. فهو، بعد أن يضرب مثل الجميل والجمال، يقول إن نفس الأمر أيضاً ينطبق على الكبير والصغير، فالشيء الكبير كبير بسبب "الكبر فى ذاته"، والصغير صغير بسبب "الصغر فى ذاته". وعلى هذا،

فإن كيببوس يجب أن يرفض قول القائل إن فلاناً أكبر من فلان بالرأس، وإن الآخر أصغر منه بالرأس أيضاً، فهذا التفسير قد يحيره ويجعله يضطرب إذا ظهر معارض يقول له: وكيف يصير نفس الشيء (ارتفاع الرأس) سبباً لشيئين متعارضين، وهما الكبير والصغير؟ وسيضطرب أكثر إذا أظهر هذا المعارض براعته وأراد إحراجه بقوله ثانياً: وكيف يصير المرء كبيراً بشيء صغير؟ ونحن نلمح هنا إشارات إلى بعض اعتراضات ممكنة من السفسطائيين، أو ذات طابع سفسطائي بوجه عام (انظر الإشارات الساخرة إلى "علم المعارض الممكن وبراعته في ١٠١ ج-٩، ه-٥، وانظر كذلك ١٠٠ ج-١، ولو أن هذا النص الأخير يشير إلى الفلاسفة الطبيعيين على نحو أخص).

ويشير أفلاطون إلى اعتراض آخر ممكن قد يوجه إلى من سيستخدم الجمع ليقول إن العدد اثنان تكوّن من إضافة واحد إلى واحد، ثم يستخدم القسمة ليقول إن اثنين جاء من قسمة العدد واحد إلى اثنين، فما نحن أمام علمتين مختلفتين تولدان نفس الشيء (وكنا في الفقرة السابقة أمام نفس العلة التي سببت شيئين متعارضين). فيجب الابتعاد عن كل هذه التفسيرات والتمسك بالحبل الآمن: أن الاثنين يتكون بسبب مشاركته في "الإثنين في ذاتها"، وأن الواحد يتكون "بالواحدية في ذاتها". ونلاحظ الآن أن أفلاطون يرفض ألواناً من التفسير لا يمكن نسبتها إلى الفلاسفة الطبيعيين (إذا استثنينا منهم الجماعة الفيثاغورية). وهكذا، فإن منهجه الجديد يعارض ليس فقط المنهج الطبيعي بل وكذلك التفسيرات الرياضية السابقة عليه، ولا بد أن من بينها الطريقة الفيثاغورية. ولا شك أن القارئ قد لاحظ أن نظرية المثل تتعدى بكثير مجرد الميدان الطبيعي والميدان الرياضي، فهي نظرية ذات طابع عام يمتد ليشمل كل مظاهر الوجود.

بعد ذلك تأتي فقرة ذات أهمية عظيمة (١٠١ د-هـ)، لأن أفلاطون يحدد فيها بعض القواعد المنهجية التي تدل على تأثر البحث الفلسفي بطريقة البحث الرياضي. ويمكن تقسيم هذه القواعد إلى أربع أو ثلاث. فالقاعدة الأولى والرئيسية هي التمسك بالنظرية (أو القضية) الأساسية التي وضعناها كمقدمة لكل بحوثنا. وتأتي بعد ذلك ثلاث قواعد ذات طابع سلبي. أولاً أنه إن هاجم أحد المبدأ نفسه

(أى وجود "الأشياء فى ذاتها") فإن علينا ألا نجيبه، بل أن نحصى النتائج المترتبة على هذا المبدأ، لكى نرى على الخصوص إن كان هناك اتساق بين بعضها والبعض أم لا. وهذا هو نفس ما يفعل فى مجال البحث الرياضى، فنحن يمكن أن نفترض، أى أن نأخذ كمبدأ مسلم به، أن الخطين المتوازيين لا يلتقيان، وواجب ألا نجيب على من يهاجم المبدأ نفسه إلا بعد أن نستخرج كل نتائج فرضنا، فإذا رأينا أن بينها اتساقاً كان هذا علامة على قوة الفرض المبدئى. القاعدة الثانية هى أنه إذا ما اضطر المرء لتبرير المبدأ نفسه، فإنه يفعل ذلك على نفس النحو: أى بالرجوع إلى مبدأ أعلى، أى أعم، يكون أفضل من السابق، أى أقدر على تفسير الأشياء وقادراً فى الوقت ذاته على تبرير المبدأ الأول نفسه، ويمكن الصعود إلى مبدأ أعلى وأعم وآخر وآخر، وهكذا حتى الوصول إلى مبدأ كاف ومرضى، أى مبدأ مقنع يقبله طرفا الحوار. ويقول أفلاطون فى بدء عرضه لهذه القاعدة: "على نفس النحو"، وفى هذا إشارة إلى التشابه بين طريقة السلوك فى القاعدتين الأولى والثانية. فما هو وجه هذا التشابه، خاصة إذا لاحظنا أن سلوكها فى الأولى سيكون بالنزول من المبدأ إلى نتائجه، وفى الثانية بالصعود من مبدأ إلى مبدأ أعم؟ قد يكون التشابه واقعاً فى رفض قبول المناقشة حول المبدأ ذاته، بل فى الرجوع إلى شىء آخر، بالنزول أو بالصعود، أى إما إلى نتائجه أو إلى مبادئه. ولكن التشابه الأعمق هو أننا فى الحالتين نؤسس المبدأ بالاستعانة باعتبارات أخرى (وهذا متضمن جزئياً فى الوجه الأول من التشابه). القاعدة الثالثة كان يمكن أن تأتى فى الترتيب الأولى، لأنها أعم الثلاثة، وهى تقول إنه لا يجب مناقشة المبدأ ونتائجه فى نفس الوقت، إذا كان المرء يسعى إلى اكتشاف حقيقة ما. ورغم أن القاعدة الأولى تتضمن إشارة إلى هذا الاعتبار، إلا أن أفلاطون رأى التأكيد عليه لأنه، فيما يبدو، سيميز الفيلسوف الحقيقى، أى من يتبع فلسفته هو، عن هواة الجدل فى عصره، وهم كثرة، وعلى رأسهم السفسطائيون ومن تتلمذ عليهم. وكانت هذه المجموعة لا تزال ذات خطر حتى أوائل القرن الرابع ق.م (أى فى الأعوام التى تلت إعدام سقراط)، وأفلاطون يهتم بمعارضة طريقتهم والتحذير منها ليس هنا فقط، بل وكذلك فى محاوره "الجمهورية" وفى محاوره "فايدروس". وعنده أنهم لا يهتمون فى الواقع بالبحث عن الحقيقة، وإنما الذى يسعون إليه هو إظهار براعتهم، أى

الانتصار بأية وسيلة، ومن هذه الوسائل على التحديد التحدث في نفس الوقت ومعاً عن قضية ما وعن نتائجها أو متضمناتها.

هذه هي قواعد المنهج الفرضي الذي يبدأ بالتسليم بوجود المثل وبالتسليم بأنها علل الأشياء. ورغم وضوح هذه القواعد في ذاتها، أمامنا على الأدق، أي بحسب ما تعنيه بحروفها، فإن معناها ومغزاها عند أفلاطون نفسه أمر ليس من السهل القطع به. ولهذا فإنه يجب أن نبحث عن أمثلة منه هو نفسه لإيضاح ما يقصد. ونظن أننا نستطيع أن نعطي مِثْلين مأخوذتين من نفس قسمنا الحالي، من ١٠٠ب- جـ - ومن ١٠٠د. ففي الموضوع الأول نجد أفلاطون يضع أولاً وجود الأشياء في ذاتها وجوداً حقيقياً. هذه هي القضية الأولى أو المبدأ الأول. ثم يضع بعد ذلك أنها علل الأشياء، وهو المبدأ الثاني. ويمكننا أن نقول، مطبقين قواعد المنهج الفرضي المذكورة، إننا إذا وقعنا على معارض للمبدأ الثاني فلا يجب أن نقبل على الفور المناقشة معه بشأنه، وإنما نستخرج نتائجه بخصوص مشكلة العلية لنرى إن كانت متسقة أم لا. ثم إذا اضطررنا إلى الدفاع عنه هو نفسه فإننا سنرتفع إلى مبدأ أعلى منه، وهو وجود الأشياء في ذاتها هي نفسها، ثم إلى مبدأ أعلى، وهذا إن اقتضى الأمر. وعلى كل الأحوال فلا يجب أن نقبل المناقشة في حقيقة المبدأ نفسه وفي متضمناته في نفس الوقت. والمثل الثاني هو مبدأ تحديد طبيعة العلية بأنها مشاركة الشيء في "المثال"، فإذا طلب إلينا طالب أن نقول إن كانت المشاركة هي حضور للمثال في الشيء أم اشتراكه فيه، رفضنا الدخول في هذه المناقشة، وانتبهنا أولاً إلى النتائج، ثم ارتفعنا إلى مبدأ أعم وهو أن الأشياء في ذاتها هي العلل، ثم إلى مبدأ أعم وهو وجود هذه الأشياء، وهكذا.

وقد احتفل كثير من المفسرين بهذا المنهج الفرضي، وتوسع الإنجليز منهم خاصة في التعليق عليه. والذي نريد أن نؤكد عليه هو طبيعة السبب الذي جعل أفلاطون يفرد له هذا المكان الهام في "فيدون". وواضح، أولاً، أنه المنهج الرياضي معمماً، وقد سبق لأفلاطون أن أشار إليه في محاوره "مينون" (٨٦هـ وما بعدها). وواضح كذلك أن ما يقوله هنا يهيئ لما سيقول في "الجمهورية" (٥٣٣ب-جـ)، عندما يقارن فيها منهج الرياضيات الفرضي بمنهج الفيلسوف الديالكتيكي

(أو الجدلي)، والذي يصل فيه ليس إلى فروض بل إلى مبادئ مطلقة. والذي يغفل عنه كثير من المفسرين، في غمرة فحصهم لدقائق ما يقوله أفلاطون، هو أن هذا المنهج الفرضي في "فيدون" هو منهج الفيلسوف، وهذا ما يشكل اختلافاً حاسماً مع "الجمهورية". وهكذا فإن السؤال: ولم كان الأمر كذلك؟ يأخذ أهمية مضاعفة. وإجابتنا عن هذا السؤال تخرج من تفسيرنا العام للمحاورة، وعلى الأخص لمكانها بين محاورات أفلاطون الأخرى. فمنهج الفروض منهج طبيعي للفيلسوف في محاورة "فيدون" لهذا السبب البسيط: أن نظرية المثل لا تزال هنا فرضاً يبحث في أطرافه أفلاطون، وليست بعد مذهباً مقرباً كما سيكون عليه الحال في محاورة "الجمهورية". وهكذا، فإن المبدأ الأساسى لنظرية العلية، وبالتالي لنظرية الخلود، لا يزال مبدأً فرضياً، ومن هنا كان لزوم عرض منهج الفروض للتأكيد، على الخصوص، على ضرورة عدم الخلط بين مناقشة المبادئ ومناقشة النتائج في هذه المرحلة التمهيدية التى تمر بها نظرية المثل.

بعد فترة توقف في عرض حديث سقراط (١٠٢أ-ب)، يعود خلالها فيدون إلى الحديث مع إخيكراطيس الذى يُبدي إعجابه بما قاله سقراط، لوضوحه الشديد خاصة، والتي يلتقط القارئ خلالها بعض أنفاسه ويستريح قليلاً من توتر الانتباه الذى استدعاه القسم السابق، بعد فترة التوقف هذه، التى تسمح كذلك بالإشارة من طرف خفى (انظر النص) إلى أهمية العرض المنهجي السابق، ندخل في مرحلة جديدة هي قبل نهائية في برهان سقراط على خلود النفس. في هذه المرحلة الجديدة يحاول سقراط أن يحدد بعض جوانب العلاقة بين المثل والأشياء المشاركة فيها، وبين الأشياء المشاركة في المثل بعضها مع بعض ومع المثل، وذلك من وجهة نظر المتضادات على وجه الخصوص.

ويبدأ سقراط بعرض ما يمكن أن نسميه بالخصائص أو الصفات النسبية. فإذا نحن قلنا إن سيمياس أكبر من سقراط ولكنه أصغر من فيدون، فعلى أى نحو يجب أن نفهم أنه سيكون في سيمياس الكبر والصغر في نفس الوقت؟ يقول سقراط إن عبارة "سيمياس يتعدى سقراط" عبارة غير دقيقة، لأنها تفترض وكأنه في طبيعة سيمياس، أن يكون أكبر من سقراط، ولكن الحقيقة أنه ليس أكبر من سقراط



لأنه سيمياس، بل بسبب الكبير، تماماً كما أنه أصغر من فيدون ليس لأنه سيمياس، بل بسبب الصغر. وهكذا فإنه أكبر بالقياس إلى سقراط وأصغر بالقياس إلى فيدون (١٠٢ جـ ٤، ٧، وأفلاطون يستخدم هنا حرف pros الذى يعنى "من جهة"، "تحو"، تقريباً من" وغير ذلك). بعبارة أخرى، فإن أفلاطون يعبر هنا عن فكرة الخصائص النسبية، ولكنه رغم هذا يقول بعد ذلك (١٠٢ جـ د) إن فى سيمياس فى نفس الوقت الصغر والكبر، وهو يجعل كبره يتجاوز صغر سقراط وكبر فيدون يتجاوز صغره هو، فهو فى وضع بين بين.

ما الذى يجعل سقراط يقول كل هذا؟ إن ما يهدف إليه هو التهيئة للمبدأ الأساسى الذى عليه سينبنى خلود النفس، والذى سيستغرق عرضه كل الفقرة الممتدة من ١٠٢ د إلى ١٠٥ ب. هذا المبدأ هو أن الكبير (أو العظم) فى ذاته لا يمكن أبداً أن يكون فى نفس الوقت كبيراً وصغيراً، وكذلك فإن الكبير الذى فىنا ، أى الكبير المتحقق فى شىء ما (وهو ليس الكبير فى ذاته ، فهذا الأخير غير متحقق فى شىء، بل هو "فى ذاته"، أى ذو وجود مطلق) لا يمكن له هو الآخر أن يكون صغيراً (انظر ١٠٢ د، ١٠٣ هـ، ١٠٤ ب، ج، هـ). وظاهر أن أفلاطون، ومن كان يسمعه أو يقرأه، يفترض أنه من الممكن أن يكون الكبير فى ذاته موضوعاً لصفة هى الكبير أو الصغر، وهذا أمر يمكن الاعتراض عليه، ولكن علينا أن ننتبه إلى أن هذا هو الحال، وذلك حتى نحسن متابعة البرهان. والذى يهدف إليه أفلاطون ما هو فى الواقع إلا التعبير عن قانون عدم التناقض. فإذا كنا نقول: ألا يمكن أن يكون أ ولا أ فى نفس الوقت ومن نفس الجهة، فإن ترجمة هذا هو أن الكبير لا يمكن أن يكون شيئاً غير الكبير، ولكن أفلاطون يهتم اهتماماً خاصاً بالأضداد، ولهذا فهو يقول على الأقل: إن الكبير لا يمكن أن يكون صغيراً.

وإذا حدث وهاجم الصغرَ الكبيرَ (ويرى البعض أن هذا تشبيه مأخوذ من اللغة الحربية) فإن الكبير لن يسمح لنفسه بأن يصير شيئاً آخر غير الكبير. وهذا هو الفرق بين الأشياء فى ذاتها أو المثل وبين الكائنات المتعينة مثل سقراط أو هذه الشجرة . فالكبر فى ذاته يظل دائماً محافظاً على ذاتيته، أما الكائنات الأخرى غير الأشياء فى ذاتها، فإنها يمكن أن تكون كبيرة أو صغيرة . فإذا حدث واقترب

الصِغْرَ من شيء كبير، فأحد شينين: إما أن ينسحب الكبير الذى فىنا أمام الصغر، وإما أن يفنى ما أن يحل محله الصغر. ولكن فى كلتا الحالتين لا يمكن أن يبقى ليكون فى نفس الوقت ومعاً كبيراً وصغيراً. وهكذا، وهذه هى النتيجة الهامة، فحتى الكبير الذى فىنا لا يرضى بأن يتحول إلى ضده (نقول "حتى" لأن ذلك واضح فيما يخص الكبير فى ذاته).

عند هذا تدخل أحد الحاضرين، وفيدون لا يذكر من كان على وجه التحديد، ليعترض بأن سقراط يقول الآن عكس ما كان يقول أثناء عرضه لبرهان الأضداد، فقد قال عند ذلك إن الأكبر ينشأ من الأصغر والأصغر من الأكبر، وإن الضد ينشأ من ضده بصفة عامة. ويرد سقراط على هذا الاعتراض بأنه فى غير محله، لأن هناك اختلافاً بين موضوع الحديث الآن وفى بداية الحوار، وفى البداية كان سقراط يتحدث عن تكون شيء من ضده، أما الآن فإنه يتحدث عن الضد فى ذاته الذى لا يمكن أن يغير من ذاتيته ليصبح ضده، وينطبق هذا على الضد الذى فىنا وعلى الضد بإطلاق، أى على الأشياء فى ذاتها المتضادة، سواء منظوراً إليها باعتبارها متحققة فىنا أو فى ذاتها. ويبدو لنا أن الاعتراض صحيح، ويظل قائماً حتى بعد رد سقراط الذى لا يصح إلا مع الأضداد فى ذاتها، أما الأشياء المتعينة فإنها تقبل الأضداد، ورد سقراط لا ينفى أنها تقبل الأضداد. ولكن لكى نحاول فهم أفلاطون ينبغى أن نشير إلى أنه يميز ليس فقط بين المثل والأشياء المتعينة، بل وكذلك بين حالتين للمثل: حينما تكون منظوراً إليها فى ذاتها، وحينما ينظر إليها باعتبارها موجودة فى الأشياء المتعينة. وعلى هذا، فرد سقراط يقوم على أن الأشياء المتعينة يمكن أن تتحول إلى ضدها، كما جاء فى البرهان الأول على الخلود، ولكن المثل، وهى الأشياء فى ذاتها، لا يمكن أبداً أن تقبل أضدادها، أى لا يمكن أن تقبل أن تصير أضدادها، وذلك سواء أكانت منظورا إليها فى ذاتها أو منظوراً إليها باعتبارها متحققة فىنا. وهكذا، فإن الإنسان نفسه يمكن أن يصير ضده، ويمكن أن يتقبل الأضداد، ولكن لا الكبير أو الصغر أو الجمال المتحقق فيه ولا الكبير أو الصغر أو الجمال فى ذاته يمكن أن يصير على التوالى: الصغر أو الكبير أو القبح.

بعبارة أخرى، فإن الأضداد في ذاتها تستبعد بعضها بعضاً، وبالتالي فإن الصفات المقابلة لها والمتحققة فينا تستبعد بعضها بعضاً هي الأخرى، وبناء على التنافي المتبادل بين الأضداد في ذاتها.

وفي الجزء الذي يلي (١٠٣ ج وما بعدها) يضرب أفلاطون أمثلة جديدة لتأكيد المبدأ الأساسي في كل هذه الفقرة، وهو مبدأ الاستبعاد المتبادل بين الأضداد، ولكن الأمثلة التي يضربها هنا تمهد بطريقة مباشرة للبرهنة النهائية على خلود النفس، التي ستأخذ شكل البرهنة على استبعاد صفة الفناء عن النفس.

يقول إن هناك شيئاً في ذاته هو الحرارة وشيئاً في ذاته هو البرودة، وهما ضدان، وهناك كذلك النار والثلج. وبحسب المبدأ الذي تم الاتفاق عليه، فإن النار لا يمكن لها أن تتقبل البرودة وتصبح ناراً باردة، وإنما إذا اقتربت منها البرودة فأحد شيئين: إما أن تتسحب أمامها وإما أن تفنى، وهكذا الحال أيضاً مع الثلج والحرارة. والنتيجة العامة التي نخرج بها من كل ذلك هي أنه ليست الحرارة فقط التي لا يمكن أن تقبل ضدها وهو البرودة، بل وكذلك أشياء تشارك في هذا المثال مشاركة جوهرية، أو بعبارة أفلاطون التي "يكون لها دائماً، طالما هي موجودة، شكل [الخصائص الجوهرية لـ] هذا المثال" (١٠٣ هـ). وكما هو واضح فإن هذه العبارة الأخيرة تجلب حالة جديدة من حالات المشاركة في المثل. فعندما كنا نتحدث عن الكبير والصغير، قلنا إن نفس الشيء المتعين، سقراط مثلاً، يمكن أن يشارك في هذا أو ذلك معاً، ولكن من جهتين مختلفتين وبالقياس إلى شيئين مختلفين. أما هنا، فإننا بإزاء حالات لا يمكن للشيء فيها، النار مثلاً، أن يشارك معاً في مثال وضده، إذا كان أحدهما هو المثال الذي يتلقى منه جوهره، وهو مثال الحرارة في هذه الحالة.

ويضرب أفلاطون أمثلة جديدة. فلنكن حالة مثال الفردية الذي يبقى على ذاتيته دائماً (وهذا معنى أنه يحمل نفس الاسم دائماً)، ولكن هناك أشياء ليست هي مثال الفردية، ولكن علاقتها به علاقة جوهرية، ومنها مثلاً العدد ثلاثة، فلا يمكن للعدد ثلاثة أن يكون ثلاثة إلا مع مشاركته في مثال الفردية. وهكذا فإن الثلاثة لها

اسمان أو تحديدان : أنها ثلاثة وأنها فردية، وهكذا الحال أيضاً مع كل الأعداد الفردية التي يحمل كل منها اسماً خاصاً ويشارك في الفردية، ولكن أياً منها ليس هو مثال الفردية. وهكذا أيضاً مع العدد اثنين وكل الأعداد الزوجية في علاقتها مع مثال الزوجية.

أشرنا في الفقرة الأسبق من كلامنا إلى أحد أوجه الجدة في حديث سقراط الحالى. ووجه آخر هو أن أفلاطون، فيما يبدو، يمس هنا مشكلة أساسية ستقابله مرات عديدة في المحاورات التالية، وستكون موضع بحث مستفيض في محاوره "بارمنيدس"، ألا وهى مشكلة مشاركة مثال في مثال آخر (وكانت المحاوره قد تعرضت من قبل لحالة مشاركة شيء حسى متعين في مثال). ذلك أن أفلاطون ، ومع أمثلة الأعداد خاصة، يبدو متحدثاً عن علاقة مثال عام (الحرارة أو البرودة أو الفردية أو الزوجية) مع مثال نوعى (النار أو الثلج أو الثلاثة أو الاثنين)، مع أننا يمكن أن نحس أنه في ١٠٣ج - د يتحدث عن النار والثلج العاديين كشيئين متعيينين، ولكن النص ١٠٤د سيرجح كفة التفسير الأول.

وينتقل أفلاطون إلى نقطة جديدة تقربنا من موضوع الخلود. فبالاعتماد على الأمثلة السابقة يصل إلى نتيجة أخرى: وهى أن المثل المتضادة ليست هى وحدها التى لا تقبل بعضها بعضاً، وإنما كذلك أشياء أخرى ليست أضداداً فيما بينها، ولكنها لا تقبل بعضها بعضاً، والسبب هو احتوائها على تلك المثل المتضادة. وهذا هو حال العدد ثلاثة والعدد اثنين . فعلى رغم أنهما ليسا ضددين (١٠٤ج-هـ)، إلا أن العدد ثلاثة لن يقبل مثال الزوجية، لأنه الضد للمثال الذى يكون جوهره وهو مثال الفردية<sup>(١)</sup>.

ما هى طبيعة هذه الأشياء الأخرى التى لا تقبل أضداداً؟ (١٠٤ج-١١-١٢). إنها الأشياء التى ليست أضداداً مباشرة فيما بينها (كما هو حال الفردية والزوجية)، ولكنها تحمل فى جوهرها الضد لشيء آخر، وهكذا الثلاثة مثلاً التى تحمل مثال الفردية، فهى لن تقبل هكذا المثال المضاد وهو مثال

(١) فى ١٠٤ هـ ٨ - ٩ يقول أفلاطون إن العدد ثلاثة ليس ضداً لمثال الزوجية.

الزوجية، وهكذا الحال أيضاً مع الاثنين بإزاء مثال الفردية، والنار (التي تشارك في مثال الحرارة) مع مثال البرودة، والتلج (الذي يشارك في مثال البرودة) مع مثال الحرارة (١٠٤-١٠٥ب).

والآن تأتي المرحلة النهائية التي هيئت لها كل المراحل السابقة، وهي مرحلة البرهنة على أن النفس لا يأتي عليها الموت. كنا من قبل (١٠٠ج-وما بعدها) نقول إن شيئاً هو ما هو لأنه يشارك في مثال محدد، فشيء ما حار مثلاً لأنه يشارك في مثال الحرارة، ولكننا وجدنا منذ لحظات أن هناك علاقة جوهرية بين الحرارة والنار، فهذه النار هي التي ستصبح الحامل لجوهر المثال. وكذلك أيضاً مع المرض، فإن حديثنا الأسبق كان يدعونا إلى قول إن المريض مريض بالمرض، أما الآن فإن لدينا إجابة ثانية تكون الرجوع إلى شيء يحمل جوهر المرض وهو الحمى، وسنقول أيضاً إن الأعداد الفردية فردية بوجود "الوحدة" فيها، وكنا من قبل نقول إنها فردية لمشاركتها في مثال الفردية.

على هذا الضوء، فإن سألنا سائل: ما الذي يجب أن يوجد في الجسم لكي يكون حياً؟ فإننا سنقول "النفس" (وكنا سنقول حسب الحديث الأسبق: "الحياة")، فالنفس هي التي تحمل الحياة إلى الجسم. ولكن للحياة ضداً هو الموت. وبحسب كل مقدماتنا السابقة، وخاصة ١٠٤ب-١٠٥ب، فإن النفس، ولو أنها ليست الضد المباشر للموت، إلا أنها تحمل في جوهرها المثال المضادله، ألا وهو مثال الحياة (تماماً كما قلنا إن الثلاثة ليست الضد المباشر للزوجية، ولو أنها تحمل في جوهرها الضدله، وهو مثال الفردية). والذي لا يقبل الموت يسمى خالداً، إذن فالنفس خالدة (١٠٥ب - هـ).

ويبدو أن أفلاطون يميز بعض تمييز بين الخالد وما لا يفنى، لهذا فإنه يكرس الجزء الباقي (١٠٥هـ-١٠٦هـ) لإثبات أن النفس مادامت خالدة فإنها لا تفنى، ونحن نتذكر أن اعتراض كيببوس الأصلي (٦٩هـ-٧٠هـ) كان يخص البرهنة على عدم فناء النفس. ويأخذ أفلاطون فرضاً هو أن "الفردية" كانت غير فائنية، فإذا كان ذلك كذلك فإن العدد ثلاثة الذي يشارك الفردية مشاركة جوهرية سيكون غير فان هو الآخر، وكذلك الحال مع الثلج إذا كانت البرودة لا تفنى. وإذا

حدث واقتربت الحرارة من الثلج فإنه لن يفنى، بل سينسحب من أمامها (وكان هذان هما الإمكانين اللذين تحدثنا عنهما من قبل). ولكن إذا اعتبرنا أن كل ما هو خالد فهو أيضاً لا يفنى، فإن النفس، إذن، لن تتقبل الموت إذا اقترب منها. وهنا ينتقل الحديث إلى النفس التي أثبتنا لها الخلود. ونترك الحديث عن الأشياء الأخيرة التي افترضنا لها افتراضاً عدم الفناء كمجرد تقديم للحديث عن النفس (فالحقيقة هي أن القردي أو الزوجي أو النار أو الثلج لا يمكن أن يقال عنها إنها لا تفنى، لأنها ليست خالدة، حيث إن الخلود ليس في جوهرها، وإنما هو من جوهر النفس كما أثبتنا من قبل). وهكذا، على أساس إثبات عدم الفناء لما هو خالد (وهو أمر يصعب أن يكابر فيه مكابر، لأن هذا هو حال الألوهية وحال مثال الحياة نفسها)، فإن النفس خالدة ولا تفنى، وإذا حدث وهاجم الموت الإنسان، فإن الجزء للفانى فيه يتلقى الموت فيفنى، أما النفس وهي الخالدة بطبيعتها فإنها تتسحب أمامه سالمة ولا تفنى. أما عن مصيرها، فإنها تذهب إلى العالم السفلي، إلى هاديس، وتجيئ فيه حقيقةً.

هكذا ينتهي البرهان الأخير على خلود النفس الذي يعطين سقراط أنه مضمون الأكثر من أى شىء آخر (١٠٦هـ-١٠٧هـ).

ويوافقه كيبس على ذلك. ولكن السطور التالية (١٠٧هـ-١٠٨هـ) تجعل متفهمين لهما بعض الأهمية. نفسيمياس، وإن كان يعلن رضاه عما قيل، إلا أنه يتخفظ بعض الشيء، وذلك لأسباب ذات صبغة عامة أو لأسباب مبدئية. فهناك، من جهة، خطورة الموضوع، هو موضوع الخلود، وهناك، من جهة أخرى وعلى الأخص، ضعف العقل البشرى بحسب ما يرى كل إنسان من تجربته مع نفسه ومع الآخرين. فيوافق سقراط على هذا ويضيف أنه مهما تكن قوة المبادئ التي اتفقوا عليها وأقاموا على أسسها البرهان الأخير، وهذه المبادئ هي القضايا التي تتضمنها نظرية المثل، فإنه يجب إعادة وضعها دائماً تحت الاختبار، وطالما ظهرت قوة فإنه لا يجب البحث أبعد من ذلك، تطبيقاً لقواعد منهج البحث بالفروض. وهكذا، إذن، فإن نظرية المثل تبقى حتى النهاية في محاوره "فيدون" فرضاً، حتى وإن كان فرضاً قوياً، وللقارئ أن يستخرج من هذا ما شاء من نتائج تخص البرهنة على خلود النفس ذاتها.

(٦)

## الأسطورة

(١٠٧ د - ١١٥ أ)

- النفس تقاد إلى العالم السفلي (١٠٧ د - ١٠٨ ج) -

- وصف الأرض (١٠٨ - ١١٠ ب) - الأرض النقية (١١٠ - ١١١ ب) -

- ما تحت الأرض (١١١ ج - ١١٢ ج) - عودة إلى رحلة النفس (١١٣ د -

١١٤ ج) - مغزى الأسطورة (١١٤ ج - ١١٥ أ)

كان سقراط قد اهتم بالنص على أن النفس ليست فقط خالدة ولا تنفى، ولكنها تذهب كذلك إلى هاديس (١١٠٧). ولعل هذه الإشارة قد أضيفت لتبرير وصف رحلة النفس إلى العالم السفلي، وهو ما يسمى بأسطورة "تيدون"، والتي تمتد من ١٠٧ د حتى ١١٥ أ. ويمكن أن نميز بين موضوعين تتحدث عنهما هذه الصفحات: رحلة النفوس إلى هاديس وحسابها ومصير الطيبة منها والظالحة، ووصف الأرض وخاصة مناطقها التحتية، لأن لهذا صلة برحلة النفس تلك.

ونبدأ بالحديث عن هذا الموضوع الأخير الذى لن نتعرض لتفصيلاته. وفيه أقسام: طبيعة الأسطورة، وصف شكل الأرض، الحديث عن "الأرض الخالصة النقية"، وأخيراً الحديث عن جوف الأرض الذى تخترقه عمودياً من أقصاه إلى أقصاه هوة عظيمة يسميها الشعراء، وعلى رأسهم هوميروس، طار طار أو طار طاروس، وبها أربعة أنهار عظيمة يفيض أفلاطون فى تخيل أوصافها، ولن نتعرض هنا إلا للأقسام الثلاثة الأولى لإثبات بعض الملاحظات حولها. ومسألة طبيعة الأسطورة أو "الحكاية" التى يقدمها أفلاطون يمكن أن تؤدى، إن نحن أردنا التفصيل فيها، إلى حديث طويل، خاصة إذا أردنا مقارنتها مع أساطيره الأخرى وهى كثيرة، ولكنه حديث سيذهب بنا بعيداً. ونكتفى بالقول إن أفلاطون ينسب إلى غيره ما تتضمنه هذه الأسطورة (١٠٧ د، ١٠٨ ج - هـ)، وحتى إن كان فى هذا شئ (ولكنه شئ فقط) من التكلف، فإنه من المؤكد أنه لا يريد أن يتحمل

مسئولية كل ما سيقال، أو أنه، على الأقل، لا يؤكد ذلك تأكيداً. فمن السهل الكلام أو الرواية عن الآخرين، ولكن الوصول إلى الحقيقة بشأنه أمر عظيم الصعوبة ( ١٠٨د). وهو يهتم في نهاية الحديث (١١٤د) بالإشارة إلى أن تصديق كل ما قال بالحرف لن يليق برجل عاقل، أي رجل يعرف صعوبة التحرى عن حقيقة هذه الموضوعات.

وإذا كان هذا الكلام يمكن أن ينطبق على كل ما سيتضمنه الجزء ١٠٧د- ١١٥أ، إلا أنه يبدو أن هناك درجات في اليقين الذى ينسبه أفلاطون إلى مضمونات هذه "الأسطورة". ويبدو أنه ينسب أقل درجات اليقين إلى حديثه عن مناطق الأرض وعما تحتها (١١٠ب- ١١٣ج). وسنلاحظ أن لفظ "الأسطورة" (muthos) لا يظهر إلا في ١١٠ب، بل إن أفلاطون يخصصه تخصيصاً للحديث الذى يليه مباشرة. والدرجة التالية والأعلى فى اليقين يبدو أنها تذهب إلى حديثه عن طريق النفس بعد الموت فى العالم الآخر (١٠٧د- ١٠٨ج، ١١٣د - ١١٤ج)، وسنلاحظ أنه يسميه أيضاً بالنص "أسطورة" (١١٤د ٧)، وهو ما منحنا الحق فى إطلاق هذا الاسم على كل الحديث ابتداء من ١٠٧د. وفى نفس الوقت، فإن أفلاطون فى نفس السطور التى يحذر فيها القارئ من أخذ كل ما قيل بحذافيره، يخصص قائلاً إن ما قيل حول النفس يستحق اعتباراً خاصاً، وأنه يمثل الحقيقة أو ما يقرب من ذلك، وذلك اعتماداً على الاتفاق، وهو عقلى خالص، الذى تم على أن النفس خالدة (١١٤د). ولكننا نظن أن تعبير "أو ما يقرب من ذلك" لا يتضمن تأكيداً قوياً لحقيقة الأسطورة فيما يخص رحلة النفس، وإنما قد يعنى أن ذلك الحديث فى خطوطه العامة لا بد وأن يكون صحيحاً، أى لا بد أن تقاد النفس للمحاسبة، ولا بد أن تتجو النفوس الخيرة المطهرة، وأن تعاقب النفوس الشريرة، وهكذا.

الدرجة التالية الأعلى فى اليقين يمكن أن تذهب ، فيما يبدو ، إلى حديثه عن "الأرض النقية" (١٠٩ج - هـ). ويعتمد رأينا هذا على اعتبار أن هذه النظرية تعتمد على نظرية المثل، فإذا كان لكل شيء محسوس متعين، وبالتالي ناقص، مثلاً كاملاً يحتوى على جوهر ذلك الشيء، وهو جوهر خالص خالد كامل، فإن



نفس الأمر ينطبق على الفرق بين الأرض النقية الخالصة، أو مثال الأرض، وأرضنا هذه . الدرجة التالية في اليقين ، وربما المساوية للسابقة ، تذهب إلى كلام أفلاطون عن شكل الأرض وثباتها (١٠٨هـ-١٠٩أ)، ونظن أن له هذه الدرجة العالية (نسبياً) من اليقين بسبب أن لهجة أفلاطون فيه لهجة أقرب ما تكون إلى العلمية، وحبته حجة "عقلية": فإذا كانت الأرض دائرية وموجودة في وسط الكون، فإنها لا تحتاج إلا لضغط الهواء أو غيره لكي يقيها من السقوط، بل إن مجرد تجانس الكون الكامل وتوازن الأرض نفسها يكفي لثباتها في مكانها. هذا هو ما يهتم أفلاطون بإثبات أنه مقتنع به (١٠٩ أ ٧).

والأرض في نظر أفلاطون جميلة متسعة، ولكنها ليست بالاتساع الذي يظنه بعض الجغرافيين (١٠٨ج). والجزء الذي يحتله حوض البحر المتوسط ما هو إلا جزء صغير منها. وهناك مناطق أخرى عليها بشر. وقد يبدو للقارئ أن هذه الآراء وغيرها طبيعية جداً، وهو محق في هذا، ولكن علينا أن ننتبه إلى أن علم الجغرافيا لا يزال في القرن الرابع ق.م يحبو في تخيلات الأسطورة، ومن هنا كانت أهمية كل الفروض حتى ما يبدو منها خيالياً. إن تاريخ العلم لا يصنع فقط من الآراء الصائبة (إن كان هناك في عالم العلم شيء اسمه الرأي الصائب بإطلاق).

ومن الموضوعات التي يتناولها أفلاطون هنا، والتي يمكن أن تكون لها أهميتها الفلسفية، موضوع "الأرض النقية أو الخالصة" (١٠٩ ج وما بعدها). وقد أشرنا إلى أنه قد يكون تطبيقاً لنظرية المثل: فهذه الأرض تشبه أرضنا ولكن على الكمال والتمام، فألوانها أبهى من ألواننا وأكثر تنوعاً، ومنتجاتها من أشجار وزهور، وكذلك جبالها وأحجارها الكريمة، أحسن وأكمل مما لدينا . وهي مزينة بالذهب والفضة بكميات وفيرة وأحجام هائلة وفي كل مكان. وعليها أيضاً حيوان وإنسان، ولكن البشر هناك يتفوقون علينا في خصائصهم، وخاصة في مسائل المعرفة، ويكفي أنهم يستطيعون الكلام مع الآلهة التي تسكن، حقيقةً، في الغابات المقدسة هناك، وهم في سعادة لا تقارن معها ما نسميه هنا، على هذه الأرض الملوثة التي يملؤها العفن ، بالسعادة. وموقع هذه الأرض الخالصة الكاملة فوق

أرضنا هذه في السماء التي يسميها كثيرون "بالأثير". وهذا الأثير هو مصدر الماء والضباب والهواء الذي يملأ فجوات الأرض التي نعيش نحن عليها. ولكن بالرغم من أننا نعيش في الحقيقة في فجوات الأرض، إلا أنه يخيل إلينا أننا نعيش على السطح. ويعطى أفلاطون على هذا مثالاً تأتي أهميته من أنه يهيئ لتشبيه "الكهف" الذي سيحتل مكان المركز في فلسفة محاوره "الجمهورية". فإذا حدث وكان أحدهم يعيش في جوف المحيط، فإنه سيخيل إليه أنه يعيش على سطح الماء، ولما كان يرى الشمس والنجوم خلال الماء، فإنه سيظن أن الماء هو السماء. ولكنه لضعفه وتقله لن يستطيع أن ينطلق إلى السطح، ليرى كيف أن المكان الذي نعيش نحن فيه أكمل وأنقى من المكان الذي كان فيه. ويضيف أفلاطون: "وهذا هو نفسه حالنا"، أي بالقياس إلى الأرض النقية المثالية. وقارئ فقرة "الكهف" في أول الكتاب السابع من "الجمهورية" سيجذبه التشابه الواضح في الهيكل الأساسي للتشبيهين، بل وفي بعض التعبيرات كذلك.

ونأتي الآن إلى رحلة النفس إلى العالم الآخر ووصف مصيرها فيه. لكل نفس، خلال حياتها ذاتها، كائن ذو طبيعة إلهية (دايمون) قسّم لها، وهذا الكائن الإلهي هو الذي يقودها بعد الموت إلى حيث يجمع الموتى ليحاسبوا، وبعد الحساب وتقدير مصير كل نفس، تذهب إلى حيث تستحق. ومفهوم "القائد" أو "الدليل" الإلهي هذا مفهوم له بعض الأهمية، فهو مرتبط من جهة بتعدد الطرق، وربما كذلك بتعدد الرحلة، وربما كانت إحدى مهامه أن يجنب النفس الطيبة الطرق السيئة، بحيث تصل إلى هدفها في يسر وسهولة تستحقها. كذلك، فإن هذا المفهوم تظهر أهميته في الفصل الذي يفرق فيه أفلاطون بين سلوك النفس الطيبة والنفس الشريرة خلال الرحلة. فعلى حين أن النفس العاقلة الحكيمة تتبع دليلها في اطمئنان، وربما كان السبب في ذلك أنها تعرف مصيرها وأين يذهب بها، فإن النفس التي كانت مرتبطة أشد الارتباط بالجسد خلال الحياة تبقى حتى بعد انفصالها عنه متعلقة به وبالعالم المحسوس بأكمله الذي شدها هو إليه، ولهذا السبب فإنها لا تسلم نفسها إلى الدليل إلا بعد جهد وعناء شديدين. والطريق من هذا العالم إلى حيث يحاسب الموتى طريق معقد وليس سهلاً، وهو في الحق طرق وليس طريقاً واحداً، ولهذا السبب كان الدليل عليه ضرورة. ويستنتج أفلاطون تعقده وتعدد

وجود منعطفات ومنحنيات فيه من الاحتفالات التي تقام خلال التجمعات الدينية ومن طرائق التضحية، وكلها يمكن أن تكون ذات دلالة على طبيعة طريق النفس عبر العالم السفلي.

والفرق بين النفس الطاهرة وتلك غير الطاهرة يظهر في طريقة الاستقبال المخصصة لهذه ولتلك عند الوصول إلى مكان الحساب. فالنفس الطاهرة تجد فور وصولها المكان المخصص لها، أما الأخرى فإن كل من هناك يتجنبها ويتهرب منها، وليس هناك من يريد أن يصاحبها، ولا أن يقودها (على حين أن النفس الطاهرة تجد الآلهة نفسها تقودها)، وهكذا فإنها تهيم على وجهها بمفردها لا تعرف أين تذهب، ويمضى على ذلك قدر معلوم من الزمن تقضى بعده الضرورة أن تقاد تلك النفس الشاردة إلى حيث مقامها بعد الحساب.

يبين هذا الجزء من حديث أفلاطون (١٠٧د-١٠٨ج) والجزء الثاني المكمل له (١١٣د-١١٤ج) يقع الكلام عن وصف الأرض، لأن مصائر الأنفس كانت تحتاج أن يُحدّد أولاً وصف جغرافي عام لما تحت الأرض. ويقول أفلاطون (١١٣د) إن كل الأنفس، الطيبة والشريرة، تلقى حسابها. ويقسمها أفلاطون إلى أربعة أنواع. والآنفس التي تقف موقفاً وسطاً بين حسن السلوك وسوءه تقاد إلى "أخرون"، ومنه تقاد إلى بحيرة أخيروسيدس حيث تعيش وتتطهر متحملة عقاب ما أنسبت، ومثابة على ما أحسنت، وذلك بحسب طبقاتها. النوع الثاني هو نوع الأنفس التي يُعتبر أنه لا يمكن شفاؤها بسبب عظم الجرائم التي ارتكبتها، وهذه الأنفس هي التي يلقي بها إلى هوة طارطار، ومصيرها ألا تخرج منها أبداً. أما الأنفس التي ارتكبت أخطاء عظيمة، إلا أنه يمكن مداواة منها، فهؤلاء يلقي بهم إلى طارطار أيضاً، ولكنهم بعد أن يقضوا فيها زمناً معلوماً يقذف بهم الموج: البعض إلى كوكوتس والبعض إلى بوريفليجيثون، فإذا وصلوا إلى مشارف بحيرة أخيروسيدس صاحوا ونادوا على من كانوا اقتربوا في حقهم جرائمهم التي يحاسبون من جرائمها، متضرعين إليهم أن يسمحوا لهم بدخول البحيرة وأن يستقبلوهم، فإن أثار تضرعهم فيمن كانوا قد أسأوا إليهم سمحوا لهم بالدخول، وبهذا تنتهي آلامهم، وإلا قذف بهم من جديد إلى طارطار، ويستمر عذابهم حتى

ينجحون في استمالة قلوب الذين كانوا من ضحاياهم. وهناك، أخيراً، النفوس التي كانت ورعة تقيّة خلال حياتها، وهي لا حاجة بها إلى أمثال هذه للرحلات في أعماق ما تحت الأرض، بل فور أن يحكم أنها كذلك فإنها ترتفع إلى مقام طاهر وتقيم على الأرض (الأرض الخالصة النقية؟). وبين هذه هناك فئة لن تعود أبداً إلى الحياة في جسد، ومصيرها مقام أجمل من مقام الأنفس الأخرى: تلك هي الأنفس التي طهرتها الفلسفة فأحسنّت تطهيرها.

ما هو هدف هذه الأسطورة؟ الإجابة عن هذا السؤال تحتويها السطور ١٠٧ب - د، التي تسبق حكاية سقراط مباشرة وتقدم لها في الواقع. والفكرة الرئيسية في هذه الفقرة أن سلوكنا في هذه الحياة محسوب علينا، وهو الذي سيحدد حالة النفس عند الموت، ولما كانت النفس خالدة فإن حياتها بعد انفصالها عن الجسد رهينة بما فعل المرء هنا، باختصار أن هناك محاسبة وعقاب وثواب. ومن هنا فلا بد من "العناية بالنفس" (١٠٧ ج-٢)، بتحليلتها بالعلم والفضائل (٢د-٥، ١١٤هـ)، وذلك ليس فقط من أجل هذه الحياة، بل وكذلك من أجل كل ما سيلي من الزمان. وذلك أن النفس لا تحمل معها في رحلتها إلى العالم الآخر إلا تربيتها وتعليمها، فمن أحسن تربية نفسه مهد لها الطريق نحو السعادة، أما من أساء، فإنه سيكون قد أساء إليها أعظم الإساءة. والعبارات الأخيرة من الأسطورة (١١٤د-١١٥أ) تؤكد نفس هذه المعاني بأسلوب آخر: لأنه ليس لمن سيكون قد هذب نفسه "فضيلة أن يخشى من الموت شيئاً".

**محادوة**

**” فيدون ”**





(١)

تمهيد \*

(١٥٧ — ٦٤ب)

[٥٧] [١٥٧] إيكيراطيس<sup>(١)</sup>: هل كنت بنفسك، يا فيدون، بجانب سقراط في [٥٧] ذلك لليوم الذى تناول فيه السم<sup>(٢)</sup> فى سجنه ، أم أن آخر أخيرك عنه؟  
فيدون : بل كنت. حاضرأ بنفسى يا إيكيراطيس.

إيكيراطيس: فماذا كان إذن، على الدقة، ما قاله الرجل قبل موته؟ وكيف قضى؟ إنه سيسرنى أن استمع إلى ذلك، حيث إنه ليس هناك مواطن واحد من مواطنى فليوس يختلف الآن إلى أثينا، ومن جهة أخرى فلم يأت من هناك منذ وقت طويل أحد من الغرباء<sup>(٣)</sup> [ب] يكون قادراً على إخبارنا بدقة ويقين عما كان من أمر كل هذا، بعد استثناء أنه مات بشرب السم. أما عن غير هذا، فإن أحداً لم يكن قادراً على إخبارنا بشيء.

[٥٨] [٥٨] فيدون : وفيما يخص المحاكمة، ألم يصلكم شيء عن النحو [٥٨] الذى سارت عليه؟

إيكيراطيس : بلى، فقد أخبرنا البعض عن ذلك. وقد تعجبنا من أن المحاكمة كانت قد تمت منذ وقت بعيد، على حين أن سقراط لم يميت فيما يبدو إلا بعدها بمدة طويلة. فكيف كان هذا يا فيدون؟

\* من المفهوم أن تقسيم النص الأفلطونى إلى أقسام ووضع عناوين لكل واحد منها إنما هو من وضعنا نحن بهدف تيسير الدراسة، ويستطيع القارئ أن يعود إلى أجزاء المقدمة التى تقابل تماماً أجزاء النص كما قسمناه.

(١) يدور الحوار التمهيدي فى مدينة فليوس، مع مجموعة يغلب أن تكون المجموعة الفيثاغورية فى تلك المدينة، ومن الممكن أن يكون ذلك فى منتداهم. وتقع هذه المدينة إلى الغرب من أثينا وفى الشمال الشرقى من شبه جزيرة البيلوبونيز.

(٢) تنفيذاً لحكم الإعدام.

(٣) المعروف أن كل مدينة يونانية كانت دولة قائمة بذاتها، ومن هنا كان مواطنى المدن الأخرى "غرباء" أو "أجانب" من الناحية السياسية. ولنلاحظ أن كلام إيكيراطيس لا يعنى عدم وفود أى أثينى إلى مدينتهم منذ إعدام سقراط، بل عدم وفود أثينى قادر على رواية أحداث يوم سقراط الأخير فى تفصيل وبدقة ويقين (وبهاتين الكلمتين معا نترجم هنا saphes).

فيدون : إحدى المصادفات كانت هي السبب في ذلك يا إيكيراطيس.  
فقد حدث أن كان اليوم السابق على المحاكمة هو يوم تتويج مؤخرة السفينة  
التي يرسلها الأثينيون إلى ديلوس<sup>(٤)</sup>.

إيكيراطيس : ولكن هذه السفينة، ما أمرها؟

فيدون : هي السفينة التي رحل عليها، في قول الأثينيين، ثيزيوس في  
سالف الزمن، [ب] حاملاً معه هؤلاء "السبعين" المشهورين، وأنقذهم منقذاً  
لنفسه كذلك. وقد نذر الأثينيون ، فيما يقال، علي أنفسهم نذراً لأبوللون أن  
يوفدوا، إن نجا هؤلاء، إلى ديلوس كل عام حجاً، وهو الحج السنوي الذي  
بعثوا به إلى الإله دائماً منذ ذلك الوقت وحتى الآن. ولكن ما أن يبدأ الحج  
فإن قانوناً لدى الأثينيين يأمر بأن تكون المدينة طاهرة خلال مدته، وألا  
يعدم أحد باسم الدولة قبل إبحار السفينة إلى ديلوس وحتى عودتها. ولكن  
هذا يأخذ في بعض الأحيان وقتاً طويلاً حينما يحدث [جـ] وتعارض  
الرياح مع بعضها البعض. ويبدأ الحج يوم يتوج كاهن أبوللون مؤخرة  
السفينة، وقد تصادف، كما قلت، أن حدث هذا في اليوم السابق على  
المحاكمة، ولهذا السبب مضى على سقراط في سجنه وقت طويل<sup>(٥)</sup> بين  
المحاكمة والموت.

إيكيراطيس: وماذا الآن يا فيدون عن موته نفسه؟ وماذا قبل وماذا  
حدث، ومن كان حاضراً من صحاب الرجل إلى جانبه ؟ أم أن المسؤولين لم  
يسمحوا بحضور أحد إلى جانبه، وأنه قضى وحيداً بغير أصدقاء؟

(٤) جزيرة إلى الجنوب الشرقي من أثينا، ذات مكانة دينية (ثم سياسية) هامة، ويقال إنها  
مكان مولد الإله أبوللون وباسمه ترتبط. وتقول الأسطورة، التي يأتي ذكرها في  
السطور التالية من النص، إنه كان على أهل أثينا في سالف الزمان أن يرسلوا، كل  
تسعة أعوام، سبعة شبان وسبع فتيات كجزية إلى الملك مينوس ملك كريت، الذي  
كان يقدمهم قرباناً إلى ثوره الذي كان يعيش في قصر "التيه". فأراد ثيزيوس، الذي  
كان ابن ملك أثينا، أن ينقذ شعبه من هذه الجزية في مرتها الثالثة، فصاحب الشباب  
في رحلتهم، وقتل الثور ونجا منه وأنجاهم.  
(٥) ثلاثون يوماً على ما يقول إكسينوفون في "المنكرات"، القسم الرابع، الفصل الثامن،  
الفقرة الثانية.



[د] فيدون : البتة ، فقد كان بعضهم ، بل الكثير منهم ، حاضراً.

إخيكراطيس : إذن فحاول بكل جهدك أن تخبرنا بكل ذلك على أدق وجه، هذا إن لم تكن أمامك مشغلة تشغلك.

فيدون : بل إننى لعلى فراغ، وسأبذل ما فى وسعى من أجل روايته لكم: فليس هناك شىء فى الدنيا يسرنى أكثر مما يسرنى تذكر سقراط، إما متكلماً عنه أو منصتاً لغيرى.

إخيكراطيس : وكن على يقين يا فيدون أن الذين سيستمعون إليك هم، من جانبهم، على نفس الحال التى أنت عليها<sup>(٦)</sup>. فابذل جهدك إذن من أجل أن تحكى لنا كل شىء على أدق ما يكون، بحسب ما تستطيع .

[هـ] فيدون : حسناً . لقد كان ما أحسست به حينما كنت حاضراً إلى جانبه شعوراً مدهشاً<sup>(٧)</sup>، فقد كنت فى حضرة رجل، وهو صاحب لى، كان بسبيل الموت، ولكن إحساساً بالشفقة عليه لم يمسنى : فقد بدا أمامى رجلاً سعيداً، يا إخيكراطيس، بحسب هيئته<sup>(٨)</sup> وبحسب كلامه. ولكم كان مقداماً نبيلاً وهو يموت، حتى لقد خيلَ إلىَّ وكأنه، ذاهباً إلى هاديس<sup>(٩)</sup>، لا يذهب بغير إنعام إلهى، بل إنه حينما يصل إلى هناك سيكون سعيداً. سعادة لم تحصل [٥٩] لامرئٍ آخر. لكل هذا إذن لم يمسنى الرثاء البتة، كما يُظن [٥٩] أنه متوقع حينما يكون المرء فى موقف الحزن. من جهة أخرى، فلم تكن حاضرة تلك اللذة التى كانت تصاحب اشتغالنا بالفلسفة كما تعودنا<sup>(١٠)</sup> (فقد كان حديثنا يدور بالفعل حول هذا الموضوع)، بل كانت حالتى ببساطة ، وأنا أتتبه إلى أنه على وشك الموت بعد لحظات، حالة غريبة لا مثيل لها،

(٦) أى يسرهم سماع كل حديث عن سقراط. إذن فأخيكراطيس ليس وحده.

(٧) أو : "كان شيئاً عجباً".

(٨) الهيئة : الحال التى يكون عليها الشىء محسوساً كان أم معقولاً، "المعجم الوسيط".

(٩) هو عالم الموتى، فى أعماق الأرض، أو العالم الآخر. انظر ١١٧ د وما بعدها .

(١٠) فيما سبق من الأيام قبل محاكمة سقراط. الجملة التالية تشير إلى موضوع الحديث يوم إعدام سقراط.

خليطاً غير معهود تمتزج فيه في نفس الوقت اللذة بالألم<sup>(١١)</sup>. وعلى نفس الحال كنا جميعاً تقريباً نحن الحاضرين : أحياناً نضحك وأحياناً أخرى نبكى، وكان واحد منا على هذا النحو على الأخص، ذلك هو أبوللودورس<sup>(١٢)</sup>، [ب] وأنت تعرف الرجل كيف هو وتعرف أحواله.

إخيكراطيس : وكيف لا!<sup>(١٣)</sup>.

فيدون : وقد تملكته هذه الحال وغلبته تماماً. وكنت أنا نفسى على غير استقرار، وكذا الأكثرون.

إخيكراطيس : ومن حدث<sup>(١٤)</sup> وكان موجوداً إلى جانبه يا فيدون؟

فيدون : من نفس المدينة<sup>(١٥)</sup>، كان هناك أبوللودورس هذا وكريتوبولس وأبوه [أقريطون]<sup>(١٦)</sup>، وكذلك هرموجينيز وإيجينيز وأسخينيز وأنتسثينيز. وكان هناك أيضاً كتيسيوس من حى "بيان"<sup>(١٧)</sup> ومنكسينوس، وعدد غيرهم من أهل المدينة. أما أفلاطون، فأعتقد أنه كان مريضاً.

إخيكراطيس : وهل كان هناك غرباء حاضرون؟

[جـ] فيدون : نعم، فقد كان هناك سيميياس من طيبة وكيبيس وفايدونيس، ومن ميجارا أوقليدس وتربسيون.

إخيكراطيس : كيف؟ ألم يكن أرسطيس وكليومبروتس حاضرين؟

(١١) سقراط هو الآخر سيتحدث عن ارتباط الاثنين، ٦٠ب.

(١٢) من أتباع سقراط المتعلقين به أشد تعلق، انظر ١١٧د.

(١٣) يبدو إذن أن إخيكراطيس يعرف سقراط والحلقة السقراطية معرفة جيدة.

(١٤) أو : "ومن تصادف".

(١٥) أى من أثينا.

(١٦) كل ما سيوضع بين قوسين مربعين هكذا [...] سيكون، إلا فى حالة اشارة خاصة، إضافة منا لا يصرح بها النص صراحة، ولكنها متضمنة فيه، وإظهارها يزيد من وضوحه.

(١٧) حى من أحياء "قبيلة" بانديونيس فى أثينا. راجع هامش ٦ على ترجمتنا لمحاورة "أوطيفرون"، فى "محاكمة سقراط".

فيدون : أبدأ، لأنه يقال إنهما كانا في إيجينه<sup>(١٨)</sup>.

إخيكراطيس: ألم يكن هناك أحد آخر حاضراً؟

فيدون : هؤلاء هم، فيما أعتقد، على وجه التقريب<sup>(١٩)</sup>، من كانوا

هناك.

إخيكراطيس: والآن : عم ، فيما نقول ، كان الحديث؟

فيدون : سأحاول أن أروي لك كل شيء من البداية. [د] اعتدنا دائماً، أنا والآخرين، أن نذهب إلى سقراط في الأيام السابقة. وكنا نتجمع منذ الصباح الباكر في المحكمة التي تمت فيها المحاكمة، لأنها تقع قريباً من السجن، وكنا ننتظر كل صباح حتى يفتح السجن، متحدثين مع بعضنا البعض، حيث إنه لم يكن يُفتح مبكراً، وما أن يفتح حتى نتوجه إلى سقراط، وغالباً ما كنا نقضي معه طيلة النهار. وفي هذا اليوم كنا قد تجمعنا في وقت أكثر تبكيراً، [هـ] حيث إننا، عند خروجنا من السجن في اليوم السابق، كنا قد أخبرنا بأن السفينة قد وصلت من ديلوس، ولهذا تعاهدنا مع بعضنا البعض على الحضور أكثر ما نستطيع تبكيراً إلى الملتقى المعتاد. وقد كنا هناك حينما فتح لنا حارس السجن الباب، وهو ذلك الحارس نفسه الذي اعتاد الرد علينا، وقال لنا أن ننتظر وألا نبادر بالدخول حتى يطلب منا هو نفسه ذلك، "لأن الأحد عشر"<sup>(٢٠)</sup>، كما قال، يفكون قيود سقراط، ويعلنونه أنه سوف يُعدم في هذا اليوم". ولم يمض وقت طويل حتى رجع ونادانا أن ندخل. وحينما دخلنا [٦٠] وجدنا سقراط وقد حلت قيوده بالفعل، [٦٠] ووجدنا كذلك إكزانتثيب<sup>(٢١)</sup>، وأنت تعرفها ، وكانت تحمل أصغر أطفالها

(١٨) مدينة يونانية، كانت معروفة بأنها مكان للهو والمتعة. ولكن لعل هذا ليس هو المقصود من ذكرها هنا.

(١٩) هل كان ما سبق إحصاءً دقيقاً؟ قارن ١٠٣ أ.

(٢٠) هم المسؤولون عن السجن.

(٢١) امرأة سقراط، وستنسخ أساطير عديدة حول سوء معاملتها لسقراط وتحمّله هو لها في "فلسفة"، والأغلب أن هذه الحكايات مختلفة في معظمها ، وقد روج لها حتى أيامنا هذه أعداء المرأة بصفة عامة، وهم عصابة، متخذين من إكزانتثيب فريسة سهلة.

وجالسة بجانب سقراط. فما أن رأتنا إكزانتثيب حتى أخذت في الصياح وفي قول تلك الأشياء التي اعتادت عليها النساء: "للمرة الأخيرة إذن يا سقراط يتحدث معك صحابك وتحدث معهم"<sup>(٢٢)</sup>. فاتجه سقراط نحو أقريطون وقال له: "يا أقريطون، فليقدها أحد إلى المنزل". فأخذها بعض رجال أقريطون، وهي تصيح [ب] وتلطم.

أما سقراط فقد جذب ، وهو جالس على سريره، ساقه إليه، وذلكها بيده، وقال وهو لا يزال يذلكها : لكم يبدو غريباً، أيها الأصدقاء، ذلك الشيء الذى يسميه الناس باللذة، ولكم هي عجيبة طبيعة علاقته بما يعتقد الناس أنه نقيضه ، الألم. فلا يرضى أحد منهما بأن يكون حاضراً فى نفس الوقت مع الآخر عند الإنسان، ولكن إذا ما تتبع المرء أحدهما وأمسك به، فإنه يكون من الضروري دائماً، أو يكاد، أن يمسك بالآخر، حتى لكأنهما مقيدان إلى رأس واحدة [جـ] رغم كونهما اثنين. واستمر سقراط قائلاً: وأعتقد أن أيسوب<sup>(٢٣)</sup> لو كان قد تنبه إلى هذا لكان ألف خرافة تبين أن الإله أراد أن يؤلف بين هذين العدوين، فلما لم يستطع ربط بين رأسيهما عند نفس المكان، ولهذا السبب فما أن يحضر واحد منهما حتى يأتى الآخر على إثره. وهذا، فيما أعتقد، هو نفس ما يحدث لى أنا نفسى، حيث إننى، بعد الوجع الذى كان فى الساق تحت تأثير القيد، أحس بأن اللذة قد جاءت على إثره.

وهنا تدخل كيبيس، وقال: بحق زيوس<sup>(٢٤)</sup> يا سقراط، لقد أحسنت فعلاً بأن ذكرتني بخصوص [د] القصائد التى صنعتها، والتى نظمت فيها

(٢٢) تدل هذه العبارة على أن النقاش كان أهم ما يميز حياة سقراط. وقد نلمح فى السطور التالية رغبة سقراط فى التخلص من زوجته ومن عويلها.

(٢٣) أشهر مؤلفى "الخرافات" عند اليونان، وهى حكايات تستقى عادة من عالم الحيوان، وتنتهى بمغزى أخلاقى (ومن نوعها سيكون كتاب "كليلة ودمنة" و"خرافات" الكاتب الفرنسى الشهير لافونتين). ويقال إنه كان عبداً، وقد عاش خلال القرن السادس ق.م. انظر كذلك ٦١ب.

(٢٤) كبير آلهة اليونان، وكان يقم على قمة جبل أولمبوس.

شعراً أساطير أيسوب، ونظمت فيها كذلك ابتهاً إلى أبوللون<sup>(٢٥)</sup>، فإن كثيرين من الناس سألوني بالفعل، ومنهم أخيراً أيونس<sup>(٢٦)</sup>، عما تقصد بنظمتك الشعر منذ مجيئك إلى هنا، على حين أنك لم تصنع شيئاً من هذا من قبل أبداً. فإن كان يهمك أن أرد على أيونس حينما يعود إلى سؤالي من جديد، وأنا على يقين أنه سيعيد سؤاله ، فأخبرني بما ينبغي أن أقوله.

فرد سقراط : إذن فقل له الحقيقة يا كيبيس : فما كان بغرض منافسته هو، ولا منافسة قصائده، [هـ] أنني نظمت هذه القصائد ، لأنني كنت أعلم جيد العلم أن الأمر ليس سهلاً، بل كان ذلك بغرض اختبار مغزى بعض أحلام معينة، وحتى أخلص ضميري<sup>(٢٧)</sup>، إذا كان هذا هو نوع الموسيقى<sup>(٢٨)</sup> التي كانت تأمرني تلك الأحلام بالاشتغال بها مراراً. وهذا ما كان بخصوص ذلك: فكثيراً ما دعاني في حياتي السابقة نفس الحلم، ظاهراً تحت هيئة أو أخرى ، ولكنه كان يقول نفس الشيء: "يا سقراط، اشتغل بالموسيقى وأنتج فيها". وقد كنت أظن أنا خلال ما سبق من الوقت أنني

(٢٥) لعله أهم آلهة اليونان مع زيوس وأثينا. ابن زيوس وإله الشمس والنور، ومن هنا كان ارتباطه بالوضوح ومن ثم بالعقل (وذلك في مقابل آلهة الأسرار). وهو مرتبط كذلك بالطهر العقلي والأخلاقي على السواء، ومن هنا بالنظام والعدل والشرعية. كان في نظر الحضارة الغربية المسجد لخصائص الحضارة اليونانية، حتى أظهر المفكر الألماني نيتشه أن "روح" تلك الحضارة كان يتنازعها أبوللون ممثلاً للعقل من جهة، وديونيسوس ممثلاً للقوى غير العقلية من جهة أخرى (وهذا الإله هو مركز ديانة الأسرار الأورفية). انظر محاوره "الدفاع"، ٢٠ وما بعدها: فالإله الذي سيعتبر سقراط نفسه مبعوثاً منه هو أبوللون.

(٢٦) سفسطائي وشاعر لاتكاد تعرف عنه شيئاً. انظر "الدفاع" ، ٢٠ ب - ج ، و"فايدروس"، ٢٦٧.

(٢٧) هنا تظهر تقوى سقراط بجزاء رسالة من الآلهة جاءت على شكل حلم.

(٢٨) "الموسيقى" بمعناها العام كانت تمتد لتشمل كل عناصر التربية العقلية والفنية في مقابل التربية الرياضية، كما تقابل النفس الجسد. وسلاحظ أن سقراط سيتحدث عن أعلى أنواع "الموسيقى"، أي الفلسفة، ثم عن الموسيقى العادية، وسيقصد بها نظم الشعر.

كنت أفعل نفس ما كان يشير به [٦١] ويشجئني عليه. وكما يحدث المرء [٦١] العدائين<sup>(٢٩)</sup>، كذلك كان الحلم يشجئني على الاشتغال بالموسيقى، وذلك باعتبار أن الفلسفة هي أعلى ألوان الموسيقى، وأنتى كنت مشتغلاً بها. أما الآن، وقد تمت المحاكمة والإدانة وأجل العيد الإلهي إعدامي، فقد خطر لى، إذا حدث وكان الحلم قد أمرنى مرات متعددة بالاشتغال بالموسيقى العادية، خطر لى أنه واجب على ألا أعصيه بل أن اشتغل بها، لأنه من [ب] الأوثق ألا أمضى قبل أن أخلص ضميرى بصنع بعض القصائد إطاعةً للحلم. وهكذا، إذن، نظمت، أولاً، من أجل الإله الذى يُحتفل بالتضحية له. وبعد الإله، تتبعت إلى أن الشاعر، إذا كان يريد أن يكون شاعراً حقيقاً، فإنه يجب عليه أن يصنع حكايات وليس مقالات<sup>(٣٠)</sup>، ولكنى لست صانع حكايات وأساطير، لهذا نظمت تلك الأساطير التى كانت فى متناول يدى والتى كنت أعرفها، وهى خرافات<sup>(٣١)</sup> أيسوب، بحسب ما خطر لى منها أول ما خطر. هذا هو، يا كيبيس، ما سنبلغه إيونس، مع تحياتى ووداعى، وأنه، إن كان حكيماً، فليتبغنى بأسرع ما يكون<sup>(٣٢)</sup>، [جـ] لأننى راحل، فيما يبدو، اليوم. هكذا يريد الأثينيون.

وهنا قال سيمياس : أى شىء هذا الذى تتصح به إيونس يا سقراط، فكثيراً ما التقيت فيما سبق بالرجل، ويكاد يكون من المؤكد ، بحسب ما خبرت أنا، أنا لن يستمع إليك راضياً على أى وجه.  
- كيف ؟ قال سقراط، أليس إيونس بفيلسوف؟

(٢٩) فى المسابقات الرياضية، وأشهرها الألعاب الأولمبية التى كانت تضم كل اليونان على اختلاف دولهم (أى مدنهم).  
(٣٠) وهذا هو ما يميز الأدب عن الإنتاج الفكرى. ولكن المقابلة بين muthos و logos يمكن أن يكون مقصوداً بها المقابلة بين ما ليس بإنتاج عقلى والعرض الذى يعتمد على الحجج والبراهين. راجع هنا ٦١ هـ وتعليقنا.  
(٣١) لاحظ أن الكلمة التى يستخدمها أفلاطون هنا وفى ٦٠ جـ (muthos) يمكن أن تعنى: "حكاية"، "أسطورة"، أو "خرافة".  
(٣٢) هنا نكون مع بداية المحاوره الفلسفية، وإن كنا لا نزال فى مقدماتها.

- أعتقد أنا ذلك من جانبى ، أجاب سيمياس .

- إذن فسيرغب فى هذا إيونس وسائر هؤلاء الذين يشاركون فى ذلك الأمر<sup>(٣٣)</sup> على ما يجب . ورغم هذا، من جهة أخرى، فإنه لن يأخذ نفسه بالعنف: فليس ذلك عدلاً مسموحاً به<sup>(٣٤)</sup>، فيما يقال .

. وبينما كان يقول هذا [اعتدل] و[د] جعل ساقية تصلان إلى الأرض، واستمر جالساً هكذا أثناء ما تبقى من الحوار<sup>(٣٥)</sup> .

وهنا سأله كيبيس : كيف تقول يا سقراط إنه ليس عدلاً ولا مسموحاً به الاعتداء على النفس بالعنف، وتقول من جهة أخرى إن الفيلسوف يرغب أن يتبع من يموت؟

- كيف يا كيبيس؟ ألم تسمع أنت وسيمياس شيئاً حول هذه الأمور وقد كنتما ممن صاحب فيلولاوس<sup>(٣٦)</sup>؟

- نعم ، ولكن أشياء غير واضحة وبلا تفاصيل .

- على أية حال، فإننى أيضاً أتكلم عنها بحسب ما سمعته، ولكن ليس هناك ما يعارض<sup>(٣٧)</sup> فى أن أقول ما حدث لى أن سمعت . بل ربما [هـ]

(٣٣) أى فى الفلسفة . ولاحظ تعبير "على ما يجب"، أى "حقيقة". وهى إشارة سنكرر كثيراً، لأن هناك الفيلسوف الحقيقي والفيلسوف الزائف. كذلك، فإن هذا الموقف يتضمن أن الفلسفة واحدة، وهو فرض خطير لا يزال السذج يعتقدون فيه، لأنهم لم يتوقفوا لحظة واحدة لفحصه، مما يعود إلى القول بأنه ينقصهم من الروح الفلسفية أهم سماتها: وضع كل شىء موضع التساؤل .

(٣٤) نترجم themitos هنا بكلمتين معا: "عدل ومسموح به"، وسنترجمها أحياناً أخرى "بالحق" أو "بالعدل". وتجب الإشارة إلى أن المصدر هنا هو القوانين الإلهية ، ولهذا فإن هذا التعبير يأتى فى العادة فى صيغة منفية. أما عن تعبير "فيما يقال"، فهو إشارة إلى الأسرار الدينية وخاصة الأورفية، وكانت تتناقل شفاهاً بين أهلها .

(٣٥) حول جلسة سقراط، انظر كذلك ٦٠ ب ، ٨٩ أ - ب .

(٣٦) فيلسوف فيثاغورى هام. أول من حرر كتباً بين الفيثاغوريين . وكان قد هرب من جنوب إيطاليا، على إثر ثورة ضدهم، وأسس فى مدينة طيبة (اليونانية) مركزاً جديداً للجماعة .

(٣٧) كان محظوراً إذاعة أسرار الجماعة الفيثاغورية، ونفس الأمر ينطبق أيضاً على أسرار النحلة الأورفية .

كان مما يليق، وإلى أقصى حد، بمن سيرحل إلى هناك<sup>(٣٨)</sup>، أن يفحص الرحلة إلى ذلك المكان، وأن يصور في أسطورة طبيعة هذه الرحلة بحسب ما يعتقد<sup>(٣٩)</sup>. وإلا فنبأى شيء آخر يمكن أن نشغل وقتنا حتى غروب الشمس<sup>(٤٠)</sup>؟

- فقل لنا إذن يا سقراط ما هو أساس أنه ليس عدلاً ولا مسموحاً به أن يقضى المرء على نفسه؟ وحتى نرجع إلى ما كنت أسألك عنه، فإنني قد سمعت بالفعل شخصياً من فيلولاوس، حينما كان يقيم بيننا، ومن بعض الآخرين كذلك، أن هذا لا يجب أن يفعل. أما شيئاً واضحاً محدداً، فهذا ما لم أسمعه من أحد قط.

فقال سقراط: إذن فعلينا أن نحاول [٦٢] قدر جهدنا، ولعلك تسمع [٦٢] شيئاً عن ذلك. ولكن، ربما بدا لك مدهشاً أن تكون هذه الأمور وحدها مسألة بسيطة، وألا يطراً على الإنسان أبداً [أن يتساءل]، كما هو الحال مع بقية المسائل، في أي الظروف، وعند من، يكون الموت أفضل من الحياة؟ أما فيما يخص هؤلاء الذين يرون أن الموت أفضل، فلربما بدا لك عجيباً أنه ليس من العدل ولا من المسموح به ولا من علامات التقوى في حالتهم أن يفعلوا في أنفسهم فعلاً حسناً<sup>(٤١)</sup>، بل أن يكون عليهم أن ينتظروا محسناً آخر إليهم من غيرهم.

فضحك كيبيس ضحكة خفيفة، وقال متحدثاً في لسان أهله: لعل زيوس بالسر عليم<sup>(٤٢)</sup>.

(٣٨) أي إلى العالم الآخر.

(٣٩) وهكذا ستصبح المحاوره فحماً عقلياً لمسألة الخلود يمتد حتى ١٠٧د، ثم تكون حكاية أو أسطورة عن طبيعة رحلة النفس بعد ذلك حتى ١١٥د. في هذه الجملة إذن تحديد لخطة الكتاب.

(٤٠) لحظة تنفيذ حكم الإعدام بتناول السم.

(٤١) بأن ينتحروا.

(٤٢) دلالة على غموض الموضوع.



[ب] فقال سقراط : قد يبدو للمرء فعلاً، على هذا النحو، أن ذلك غير معقول، لكنه ربما لم يكن رغم هذا بغير مبرر<sup>(٤٣)</sup> ما. والمذهب الذي يُقال في السر بخصوص هذه الأمور، من أننا نحن البشر في مركز معين وأنه لا يجب على المرء، بالتالي، أن يحرر نفسه بنفسه من هذا المركز ولا أن يهجره هاربا، هذا المذهب يبدو لي مذهباً جليلاً، وليس من السهل النفاذ إلى مكنونه. ومع ذلك فإنه يبدو لي، يا كيبيس، أنه يقول شيئاً فيحسن قوله: إن الذي يُعنى بأمرنا والحراس علينا، إنما هم الآلهة، وإنما نحن البشر من ممتلكات الآلهة. ألا يبدو لك أن الأمر كذلك؟

فقال كيبيس : بل نعم!

[جـ] واستطرد سقراط: وأنت، إذا حدث وقَتَلَ أحدٌ ممن تملك<sup>(٤٣مكرر)</sup> نفسه بنفسه، ويدون أن تظهر علامة منك على أنك تريد له أن يموت، ألن تغضب منه في هذه الحالة وتعاقبه إن استطحت إلى عقابه سبيلاً؟

فقال: بالطبع.

- إذن، تحت هذا الضوء، ربما لم يكن غير معقول القول بأنه لا يجب ألا يبادر المرء بقتل نفسه بنفسه قبل أن يقضى الإله بضرورة ما، كذلك التي أماننا اليوم<sup>(٤٤)</sup>.

قال كيبيس: هذا، على الأقل، يبدو محتملاً، ولكن ما كنت تقوله منذ لحظة من أن الفلاسفة يقبلون في بشرٍ [ د ] أن يموتوا، هذا، يا سقراط، يبدو غريباً غير مقبول، إذا كنا محقين في قول ما قلناه منذ قليل، أي أن الإله هو

(٤٣) alogos .

(٤٣مكرر) إشارة إلى نظام ملكية العبيد عند اليونان.

(٤٤) راجع "الدفاع"، ٤٠ أ و ما بعدها، ٤١ د، وغير ذلك من المواضع التي يتحدث فيها سقراط عن "طاعة" الإله. والضرورة المشار إليها هي حكم المحكمة على سقراط بالإعدام. انظر فيما سبق، ٦١ جـ.

الراعى الذى يُعنى بأمورنا وأنا ملكُ له. فليس من المعقول فى شىء ألا يسخط أكثر الرجال نصيباً من العقل<sup>(٤٥)</sup> أمام تركهم لهذه الخدمة، وهى التى يرأسهم فيها أفضل من يمكن أن يكون رئيساً بين الكائنات، ألا وهم الآلهة، فلا أظن أن أحداً يعتقد أنه سيُعنى بنفسه على نحو أفضل مما تفعل الآلهة، إذا ما صار حراً. بل إنه لفاقد عقله ذلك الإنسان الذى قد يعتقد أنه يجب أن يهرب [هـ] من سيده، والذى لا يتنبه إلى أنه لا يجب الفرار من السيد إذا كان طيباً، بل يجب البقاء إلى جانبه ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، لهذا السبب فإن هربه لن يكون إلا دليلاً على عدم تعقله، أما المالك لعقله فإنه سيتوق إلى البقاء دائماً بجوار ذلك الذى هو أفضل منه. فإن كان الأمر كذلك، فإن العكس هو المحتمل يا سقراط، وليس ما قيل : فالذى يليق بأصحاب العقل هو أن يحزنوا عندما يأتهم الموت، والذى يليق بفاقدى العقل هو أن يفرحوا.

وقد أحسست أن سقراط كان مستمتعاً وهو ينصت إلى برهنة كيبيس،  
وبعدهما التفت [٦٣] إلينا قائلاً : كيبيس لا يزال إذن دائم البحث عن الأدلة [٦٣]  
والحجج، ولا يقبل لنفسه أبداً أن ينقاد على الفور لما يقال له.

وهنا قال سيمياس : وأيم الحق يا سقراط، فإنه ليبدو لى أنا أيضاً أن  
ما يقوله كيبيس شىء معقول : فلم يفر أناس حكماء على الحقيقة من أسياذ  
أفضل منهم، ولم يهجروهم غير مكترئين؟ وإنى لأرى أن كيبيس كان  
يقصدك أنت بكلامه : فكيف تتحمل، هكذا فى يسر، أن تتركنا نحن وقادة  
أخياراً، كما اتفقت أنت نفسك على ذلك، ألا وهم الآلهة؟

[ب] فقال سقراط : لكما الحق في قول هذا. وأعتقد أنكما تقصدان أنه ينبغي عليّ أن أدافع عن نفسي بخصوص هذا، كما لو كنت في محكمة<sup>(٤٦)</sup>.

ورد سيمياس : هو كذلك تماماً.

فقال سقراط : إذن فهيا بنا، ولأحاول أن يكون دفاعي أمامكم أكثر إقناعاً مما كان أمام القضاة في المحكمة. واستطرد قائلاً: حقاً يا سيمياس وأنت يا كيبيس، إذا كنت لا أعتقد أنني سأصل، من جهة ، إلى جوار آلهة أخرى<sup>(٤٧)</sup> حكيمة خيرة، وكذلك إلى جوار رجال أموات أفضل من رجال هذا العالم، إذا كنت لا أعتقد في هذا فإنه لن يكون من العدل<sup>(٤٨)</sup> ألا أثور أمام الموت. إلا أنه يجب أن تكونا على يقين أنني أمل أن أذهب إلى جوار [جـ] رجال خيرين، وإن كنت لا أجزم بهذا بكل قوتي<sup>(٤٩)</sup>. أما عن أنني سأصل إلى جوار آلهة أسياذ خيرين كل الخير، فتيقنوا أنه إذا كان هناك شيء من هذا النوع يمكن أن أجزم به فإنه سيكون هذا<sup>(٥٠)</sup>. وهكذا، ولهذا السبب، فإنني لست حزينا غاية الحزن، بل أنا على أمل عظيم أن هناك شيئاً للمتوفين، وأن هذا الشيء، بحسب ما يقال<sup>(٥١)</sup> منذ قديم، هو أفضل كثيراً للأبرار عنه للأشرار.

فقال سيمياس : كيف إذن يا سقراط ؟ هل لديك نية أن تحتفظ لنفسك بهذه الفكرة وتذهب؟ أن تجعلنا نشترك معك فيها؟ [د] ذلك أنه يبدو لي أنه

(٤٦) الإشارة هنا وفيما يلي إلى محاكمة سقراط. ولكن "المحكمة" الحالية التي يقف أمامها هي محكمة العقل. ولنلاحظ أن سقراط هنا سيدافع عن "أمله" (حتى ٦٩ هـ، والتي تبدأ بعدها البراهين على الخلود).

(٤٧) الإشارة هنا إلى آلهة العالم السفلي، أي عالم الموتى (انظر "الدفاع"، ٤١)، وذلك في مقابل آلهة الأولمبوس.

(٤٨) أو : "من الحق"، أي من المقبول.

(٤٩) الجزم هنا موضوعه وجود الآلهة الخيرين، وليس مجرد الأمل في وجودهم، كما ذهب البعض، لأن الأمل لا يقبل الجزم بمحض تعريفه.

(٥٠) أي وجود آلهة خيرة.

(٥١) الإشارة هنا أيضاً إلى أسرار الأورفية.

خير مشترك لنا نحن كذلك<sup>(٥٢)</sup>، وفي نفس الوقت فإنك ستكون قد قدمت دفاعك إن أنت أقمعتنا بما نقول.

فقال سقراط : إذن، فلأحاول . ولكن قبل هذا، فلنر ما يريد أقریطون هذا، كما يبدو لي منذ لحظات، أن يقول.

فتكلم أقریطون : أى شىء يا سقراط إلا ما يقوله لي منذ مدة المكلف بإعطائك السم، عن وجوب إبلاغك بالتحدث أقل ما يمكن؟ فهو يقول إن الحديث يسخن أكثر مما يجب، وأنه ينبغي ألا تتداخل مثل هذه الحالة [هـ] مع السم، وإلا فإنه يكون من الضروري أحياناً أن يشرب منه من يفعلون مثل هذا مرتين بل ثلاثاً.

وهنا قال سقراط: أوه! اتركه وشأنه ، وعليه فقط أن يجهز أمره بحيث أتناول منه جرعتين أو ثلاثاً إن اضطر الأمر<sup>(٥٣)</sup>.

فقال أقریطون : لقد كنت أعرف إجابتك على وجه التقريب، ولكنه مستمر فى إزعاجي منذ وقت طويل.

فرد سقراط: دع عنك ذلك. أما أنتم، قضاتي<sup>(٥٤)</sup>، فإنى أريد أن أعرض عليكم التبرير الذى من أجله يبدو لي أنه يحق للرجل الذى قضى حياته حقيقةً فى الفلسفة أن يكون واثقاً وهو على وشك الموت، وأن [٦٤] وأن يكون على أمل من أنه سيصيبه الخير العظيم هناك فى العالم الآخر. بعد ما يموت . أما كيف أن الأمر سيكون كذلك، فهذا هو، ياسيمياس وأنت يا كيبيس، ما سأحاول أن أشرحه.

والواقع أنه يخفى على الآخرين، فيما يبدو، أن أولئك الذين يحدث ويتعلقون بالفلسفة على الوجه الصحيح لا يزالون من جانبهم نشاطاً آخر إلا أن يموتوا وأن يكونوا بالفعل فى حالة الموتى. إذا كان هذا حقاً، فإنه

(٥٢) الأصدقاء يشاركون فيما يملكه الصديق. ويمكن أن نقول "خير"، وكذلك "ملك".

(٥٣) للنفس سبق على الجسد، وهذا خادمها وليس العكس.

(٥٤) قضاته الحقيقيون. قارن "الدفاع"، ٤٠، أ، وراجع هنا ٦٣ ب.

سيكون من الغريب بلا شك أن يتابع المرء بحماس طوال حياته شيئاً آخر غير هذا، وأنه عندما يحدث ذلك يحزن المرء أمام ما كان يبحث عنه في حماس منذ عهد طويل، وما كان يمارسه.

وهنا ضحك سيمياس، وقال: وحياة زيوس يا سقراط، [ب] ما كان يمكنني أن أضحك على الإطلاق منذ لحظات، وها أنت الآن تجعلني أضحك. ذلك أنني أعتقد أن الكثرة<sup>(٥٥)</sup> لو سمعتك تقول هذا لاعتقدت أنها محقة فيما تدعيه في حق المتفلسفة، وسينفق معها على هذا كل الاتفاق للرجال في مدينتنا<sup>(٥٦)</sup>، من أنهم في الحقيقة والواقع يمارسون الموت، وأنه ليس بخاف عليهم أنهم مستحقون أن يحل عليهم ذلك.

- وسيقولون حقاً يا سيمياس ، وإن كانوا لا يدرون طبيعة الأمر. فالحق أنه خاف عليهم كيف أن الفلاسفة الحقيقيين يمارسون الموت، وكيف أنهم جديرون بالموت، وأي موت هذا.

(٥٥) أي الجمهور، أو العامة أو الغوغاء. وشيخها باعتبارها مصدراً ، زائفاً في نظر أفلاطون ، للقيم والمعتقدات ، يخيم على هذه اللحظة من الحوار، وسيبعده سقراط في ٦٤ ج١، ولكنه سيعود إلى الظهور مرات أخرى، أولها ٦٩ هـ. (٥٦) كان أهل طيبة يحبون حياة الاستمتاع، ولا يتذوقون طعم حياة الزهد.

(٢)

## الدفاع عن أمل سقراط

٦٤ج-٦٩هـ

[٦٤ج-] ثم قال : ولكن فلنتكلم نحن فيما بيننا، ولنقرأ على هؤلاء القوم السلام (٥٧). ألا نعتبر أن الموت شيء ما؟

فتدخل سيمياس وقال : بلى، بالطبع.

- وهل هو شيء آخر غير انفصال النفس عن الجسد؟ وأليست حالة الموت هي أن يكون الجسد بمفرده ومنفصلاً عن النفس وقائماً بذاته ، وأن تكون النفس من جهة أخرى بمفردها منفصلة عن الجسد وقائمة بذاتها؟ هل الموت شيء غير هذا، أم هو كذلك؟

فقال : كلا، بل هو هذا.

- فانظر إذن، أيها الطيب، إن كنت ستنتفق معي، [د] وأعتقد أننا بعد هذا سنعرف على نحو أفضل الموضوع الذي نفحصه . هل تعتقد أنه من سمات الرجل الفيلسوف أن يجري وراء ما يسمى بالذات ، كهذه مثلاً : لذة الطعام ولذة الشراب؟

فقال سيمياس : كلا ، على الإطلاق.

- أو لذات الحب ؟

- أبداً.

- وماذا عن الأوجه الأخرى للعناية بالجسد؟ هل تعتقد أنت أن مثل هذا الرجل سيجعل لها قيمة في نظره؟ وخذ مثلاً حيازة الملابس التي تجعله يتميز عن الآخرين، وحيازة النعال وألوان الزينة التي تمس الجسد: هل يبدو

(٥٧) لأن سقراط سيتحدث مع الغربيين حديث الفحص العقلي والبرهان، وهو ليس شأن العامة.

لك أنه يبطل عليها اعتباراً أم هو يحتقرها، [هـ] اللهم إلا إن كانت هناك ضرورة قاهرة تجبره على أن يأخذ منها بنصيب؟

فقل: بل يبدو لي أنه يحتقرها، هذا إن كان فيلسوفاً على الحقيقة.

فقل سقراط: إذن، فيبدو لك بوجه عام أن اهتمامات مثل هذا الرجل لا شأن لها بالجسد، بل إنه بقدر ما يستطيع هو يبتعد عنه، ويتحول على العكس إلى النفس؟

- أعتقد بهذا.

- أو ليس من الواضح، إذن، من كل ذلك، أن الفيلسوف [٦٥] [٦٥] يخلص النفس إلى أقصى درجة ممكنة من علائق الجسد، وأنه لهذا يتميز عن كل البشر الآخرين؟

- هذا ظاهر.

- والكثرة الغالبة من الرجال، يا سيمياس، ألا ترى من غير شك أن من لا يجد لذة في هذه الأمور، ولا يشارك فيها، فإن حياته لا تستحق أن تعاش، بل إن المرء يكاد يكون قريباً من الموت عندما لا يلقى بالا إلى اللذات التي تأتي عن طريق الجسد؟

- إنه لحق كبل الحق ما تقول.

- وماذا الآن عن الوصول نفسه إلى الحكمة<sup>(٥٨)</sup>؟ هل الجسم عقبة في

(٥٨) "نفسه"، لأنه أخص ما يخص الفيلسوف (بحسب تفسير هاففورت الذي يترجم "الوصول الفعلي"). والكلمة التي نترجمها "بالوصول" ktêsis تعني أيضاً الامتلاك والحيزة، وهما متضمنان في "الوصول". واستخدام هذه الكلمة أعظم ما يكون دلالة على تصور أفلاطون لشكل المعرفة الفلسفية (قارن معنى اللفظ في ٦٦ج-٨ وهو "الامتلاك")، التي سبقول في بعض المواضع من محاوراته (وهنا في ٨١٦٦) إنها تتحصر في "الإمساك" بالمثل أو لمسها (بالعقل طبعاً). "والحكمة" هنا ترجمة لـ phronêsis، ونفس الكلمة تعني التعقل، أي حالة نشاط العقل (وهذا هو ما يجب أن يفهمه القارئ من كلمة intelligence حينما يقرأها في إحدى الترجمات الإنجليزية أو الفرنسية لهذه الفقرة، فليس معناها هنا "الذكاء"). وقد فضلنا "الحكمة" على "الفكر"، لأن الكلمة الأولى تشير إلى "حصيلة" الإدراك العقلي الذي "سيصل" إليه الفيلسوف (أي "يدركه")، ويحصل عليه فيصير له ملكاً.

هذا السبيل أم لا، إذا حدث [ب] وأخذه أحد شريكاً في البحث<sup>(٥٩)</sup>؟ وماك مثلاً على ما أقصد: هل يحمل البصر أو السمع أية حقيقة للناس؟ أم أن الأمر هو كما يقول لنا ويعيد الشعراء أنفسهما<sup>(٦٠)</sup>: أنه ليست هناك دقة<sup>(٦١)</sup> فيما نسمع أو نرى؟ وإذا كان عضواً الإحساس في الجسم هذان ليسا هما أنفسهما لا دقيقين ولا يقينيين، فما أبعد أعضاء الحس الأخرى عن الدقة واليقين. ألا تبدو لك هكذا تلك الحواس؟

فقال: نعم، تماماً.

واستطرد سقراط فقال: فمتى، إذن، تدرك النفس الحقيقة<sup>(٦٢)</sup>؟ حينما تحاول النفس تأمل شيء ما بمشاركة الجسم، فإنه من الواضح أنها تُخدع وتقاد إلى الخطأ بسببه.

[ج] - حق ما تقول.

- والنفس، ألا تصل إلى إدراك واضح لشيء<sup>(٦٣)</sup> من الموجودات، إذا كان هذا يمكن أن يتم بطريقة ما، بإعمال العقل [والبرهان]؟  
- نعم .

(٥٩) عندما يقرأ القارئ "الفحص" أو "البحث"، فإن المقصود دائماً هو التأمل العقلي المنظم سواء أكان الفيلسوف يقوم به بمفرده (أفلاطون سيقول "نفس الفيلسوف") أم في حوار مع آخرين. أنظر في نفس النص ب ١٠.

(٦٠) لأنهم ليسوا في العادة مصدراً للحقيقة، فمن الشعر عند أفلاطون هو فن الترميم.

(٦١) akribes . هنا تظهر الدقة، ومعها بعد سطور اليقين والوضوح، كميز للمعرفة الفلسفية. بعد الهجوم على الجسد بعامة يبدأ الهجوم على الحواس، ولكن باعتبارها من أعضاء الجسد.

(٦٢) معنى "الحقيقة" هنا يظهر مختلفاً بعض الشيء عنه في ب ٢ فوق، والمقصود هنا هو الحقيقة ذاتها، أي الحقيقة الوجودية (نسبة إلى الوجود الثابت الخالد القائم بذاته، وسنستعمل هذه الصفة بهذا المعنى وحده دائماً).

(٦٣) سنترجم ti اليونانية في الأغلب "بشيء" أو "أحد"، وحينما يكون السياق سياق الحديث عن الحقائق فإن ذلك سيعني أحد المثل. وهكذا فإن "الموجودات" تعني الحقائق الموجودة وجوداً فعلياً، وليس الموجودات الحسية.



- ومن جهة أخرى، فإن النفس تقوم بإعمال العقل على أفضل وجه حينما لا يزعجها شيء من هذا، لا السمع والبصر ولا الأكل ولا لذة ما (٦٤)، بل حينما تكون، إلى أكبر درجة ممكنة، منفردة قائمة بذاتها (٦٥) وقد انفصلت عن الجسد. وحينما لا يكون لها، بقدر الاستطاعة، اشتراك معه أو رباط، فإنها تتطلع إلى الوجود الحقيقي وتهفو إليه (٦٦).

- هو كذلك.

- إذن، فهنا أيضاً تحتقر نفسُ الفيلسوف [د] الجسد وتهرب منه، وتسعى، على العكس، إلى أن تكون قائمة بمفردها.

- والآن يا سيمياس، ماذا عما يلي (٦٧)؟ هل نقول بأن العدل في ذاته (٦٨) شيء موجود أم لا؟

- بل نقول بذلك على التأكيد، وحق زيوس.

- وكذلك أن الجمال شيء وأن الخير شيء؟

- وكيف لا؟

- ولكن هل حدث لك من قبل مرة واحدة أن رأيت بعينيك مثل هذه الأشياء؟

فأجاب سيمياس : البتة.

- فهل رأيتها بحاسة أخرى من حواس جسمك؟ وأقصد كذلك كل شيء: مثل العظيم (٦٩)، والصحة، والقوة، وفي كلمة واحدة أقصد جوهر كل

(٦٤) أي لا يزعجها الجسم لا في لحظات معرفته ولا في لحظات افعاله.

(٦٥) autê kath auten .

(٦٦) النفس تهفو بكلها إلى الوجود الحقيقي، وتطلعها إليه ليس مجرد تعلق عقلي.

(٦٧) قسم جديد في الفحص يبدأ .

(٦٨) حرفياً "العدل ذاته". لاحظ كلمة "شيء" التالية، وراجع فوق، هامش ٦٢.

(٦٩) أو "الكبير"، مقابل الصغر، وهما "المثالان" اللذان يرجع إليهما كل ما هو كبير أو صغير.

الأشياء الأخرى جميعها<sup>(٧٠)</sup>، [هـ] أى ما هو<sup>(٧١)</sup> كل شيء حقيقةً. فهل يتأمل<sup>(٧٢)</sup> المرء عن طريق الجسم ما هو حقيقى إلى أكبر درجة فى هذه الأشياء؟ أم الأمر هو بالأحرى أن ذلك الشخص منا الذى يكون قد هيا نفسه<sup>(٧٣)</sup> على أفضل وأدق وجه لكى يفكر فى الشيء ذاته الذى يقوم بفحصه، ذلك الشخص أليس هو من سيقترَب أعظم اقتراب من معرفة كل واحد من الأشياء<sup>(٧٤)</sup>؟

- هذا مقطوع به.

- ولكن ذلك الذى سيستطيع فعل هذا على أنقى<sup>(٧٥)</sup> وجه، أليس هو من سيقترَب من كل شيء، بقدر الإمكان، بالعقل<sup>(٧٦)</sup>، وبالعقل وحده؟ والذى لن يصطحب معه فى فعل تعقله لا البصر ولا أية حاسة أخرى، ولن [٦٦] يجعل واحدة منها ترتبط ببرهنته<sup>(٧٧)</sup>، بل سيستخدم العقل ذاته قائماً بذاته ليجرى وراء صيد<sup>(٧٨)</sup> الموجودات كل منها فى ذاته قائماً بذاته وخالصاً، وذلك بعد أن يكون قد تخلص<sup>(٧٩)</sup> إلى أقصى درجة بقدر الإمكان من عيونه ومن آذانه، بل، إن كان يمكن قول هذا، ومن جسده جملة، حيث إنه هو الذى يدخل الاضطراب على النفس ولا يسمح لها، عندما تدخل فى صلة

(٧٠) إذن فهناك مثل عقلية موجودة بذاتها لكل شيء، وما سبق ليس إلا أمثلة وحسب.

(٧١) هنا تظهر كلمة ousia الشهيرة، ويمكن أن تترجم كذلك بالجواهر أو الماهية.

(٧٢) theoretai . الكلمة العربية، كاليونانية تماماً، تعنى النظر بكل معانيه. ومن هنا

كانت معرفة الحقيقة معرفة بالحدس، أى بالنظر المباشر بعين العقل.

(٧٣) كل ما سيلي حتى ٦٩ هـ هو تفضيل لمعنى هذه التهيئة وهذا التدريب.

(٧٤) من الأشياء الحقيقية، أى الموجودات العقلية ، أى المثل ذاتها.

(٧٥) لاحظ هنا ظهور مفهوم النقاء والخلوص فى هذا السياق المعرفى. لكن كلمة

katharos تعنى كذلك أخلاقياً "الطاهر"، وسيأتى بعد قليل الحديث عن الطهر .

(٧٦) dianoia ، أو الفكر .

(٧٧) logismos . والترجمة الحرفية هى : "ولن يجر واحدة منها مع [أو : وراء]

برهنته".

(٧٨) يمكن أن يعنون مدخل إلى فلسفة أفلاطون بعنوان : "أفلاطون أو صيد الحقيقة".

راجع فوق، هامش ٥٨.

(٧٩) راجع ٦٦ جـ.

معه، بالوصول إلى الحقيقة وإلى التأمل العقلي<sup>(٨٠)</sup>؟ أليس هذا الشخص، ياسيمياس، هو الذى سيصل إلى الإمساك بالحقيقة، إن كان هناك على الإطلاق من سيكون ذلك ممكناً له؟

فصاح سيمياس : إنه لحق أعظم الحق ما تقول يا سقراط. [ب] واستطرد سقراط: فهناك ضرورة<sup>(٨١)</sup>، إذن، أن يتوصل من لهم الحق فى أن يُطلق عليهم اسم الفلاسفة<sup>(٨٢)</sup> إلى رأى كهذا، بحيث يقولون لبعضهم البعض أشياء من هذا القبيل: <sup>(٨٢ مكرر)</sup> "إنه لمن الممكن حقاً أن يكون هناك شيء كالدرج الذى يقودنا [مصابحاً العقل فى بحثه]<sup>(٨٣)</sup>، وهو أنه طالما أن الجسد معنا وأن نفسنا سنتل مختلطة بهذا السوء، فلن نحوز أبداً، وكما يجب، ما نهفوا إليه، ونحن نقول إن ما نهفوا إليه هو الحقيقة. ذلك أن الجسم يَضَع أمامنا ألف عائق وعائق بسبب الحاجة التى فرضت علينا [جـ] أن نطعمه وأن نرعاه. وإلى جانب هذا فقد تصيبنا الأمراض وتمنعنا من متابعة صيدنا للوجود الحقيقى. وهو كذلك يملؤنا بالألوان الحب والشهوة والخشية، وبأوهام من كل نوع وبالكثير من السخافات ، حتى أنه ، كما قيل بحق، لا يصبح فى الواقع ممكناً لنا بسببه أن نتأمل عقلياً أى شيء أياً ما كان. أما الحروب والخلافات والمعارك فليس هناك ما يسببها إلا الجسم وشهوته، فكل الحروب تنشأ بسبب [الرغبة فى] امتلاك الثروات ، ولكن إذا كان امتلاك

(٨٠) هكذا نترجم هنا phronêsis. وواضح أنه يمكن أن نضيف إلى المقصود حصيلة

هذا التأمل فنرجع إلى معنى "الحكمة"، أى مضمون العلم (راجع فوق، هامش ٥٨).

وستترجم نفس اللفظ فى ٦٦هـ- ٣ وفى ٦٨ أ ٢ "بالفكر".

(٨١) حينما يقول أفلاطون " من المحتمل " أو "من الضرورى"، فإنه يقصد فى كل حالة

ما يقول. ومعنى الفرض (أى الوجوب ) هنا واضح . وراء هذا كله أن الفلسفة

واحدة ودربها واحد.

(٨٢) كثيراً ما يقابل القارئ التمييز بين الفلاسفة الحقيقيين والمزيفين (وهؤلاء هم أصدقاء

الجسد، انظر ٦٨ب-ج).

(٨٢ مكرر) حديث يستمر حتى ٦٧ب.

(٨٣) انظر مقدمة هذا القسم، وتعليق ها كفورث على هذا النص.

الثروات [د] ضرورة علينا، فما ذلك إلا بسبب الجسم، [وهكذا نكون] عبيداً علينا العناية بأمره. وبسببه أيضاً لا يتوفر لنا الفراغ<sup>(٨٤)</sup> للفلسفة نتيجة لكل هذا. ولكن أسوأ ما في الأمر كله أنه، حتى لو ترك لنا بعض الفراغ واتجهنا نحو فحص شيء، فإنه ينقض علينا من جديد في بحوثنا من كل ناحية حاملاً معه الإزعاج والاضطراب، ويذهلنا إلى حد أننا لا نستطيع بسببه تمييز<sup>(٨٥)</sup> الحقيقة. وهكذا يظهر لنا بالفعل أنه إذا كان لنا أن نعرف على الإطلاق شيئاً معرفة خالصة [هـ] فإن علينا أن نبتعد عنه، وأن نتأمل النفس ذاتها الأشياء ذاتها. وعند ذلك، فيما يبدو، فإننا سنحوز ما نهفوا إليه ونعلن أننا نحبه، ألا وهو الفكر، بعد أن نموت، وهذا هو ما تعلقه الحجة، أما بينما نحن أحياء، فلا. وإذا كان من غير الممكن أن نعرف، بمصاحبة الجسد، شيئاً معرفة خالصة، فأحد شيئين: إما أنه لن يكون ممكناً على الإطلاق أن نحوز تلك المعرفة، وإما أن يكون ذلك بعد الموت. [١٦٧] ففي هذه الحالة تكون [٦٧] النفس بمفردها قائمة بذاتها ومنفصلة عن الجسد، أما قبلها فلن تكون كذلك. وطالما سنكون أحياء فإن الطريقة، فيما يبدو، التي ستجعلنا أقرب ما نكون إلى تلك المعرفة هي ألا تكون لنا، إذا استطعنا ذلك بقدر الإمكان، مع الجسد معاشرة، وألا نشترك معه في شيء، اللهم إلا في حالة الضرورة القاضية، وألا نترك أنفسنا تلوثها طبيعته، بل أن نتخلص منها ونتطهر، وذلك حتى تأتي اللحظة التي ينجينا فيها الإله نفسه<sup>(٨٦)</sup>. متطهرين هكذا، بتخلصنا من جنون الجسد، فإنه لمن المحتمل أن نكون مع موجودات مماثلة<sup>(٨٧)</sup>، وأن نعرف نحن [ب] بأنفسنا كل ما هو نقي خالص. هذه هي

(٨٤) ليس مصادفة أن يأتي ذكر الفراغ بعد ذكر العبودية، فخاصية المواطن الحر هي الفراغ. ويجب أن نتذكر طبيعة النظام السياسي اليوناني عندما نقرأ ما يقوله أفلاطون عن عبودية الجسد، وعن أن للنفس يجب أن تكون له السيد.

(٨٥) kathorân، وهو فعل يعنى أصلاً الإبصار، ولكنه يستخدم هنا على مستوى الإدراك العقلي.

(٨٦) إشارة إلى الحديث السابق عن رفض الانتحار.

(٨٧) أي الطاهرة الخالصة النقية هي الأخرى.

الحقيقة بلا شك. فليس من المسموح به أن يلمس غير النقى ما كان نقياً<sup>(٨٨)</sup>. هذا هو، ياسيمياس، فيما أعتقد، ما يجب أن يقوله بعضهم لبعض كل المحبين الحقيقيين للمعرفة، وأن يعتقدوا فيه. أو لا يبدو لك الأمر كذلك؟  
- بل هو كذلك تماماً يا سقراط.

فقال سقراط : فإن كان كل هذا صحيحاً، أيها الصاحب ، فالأمل عظيم أنتى حينما أصل إلى حيث أذهب، سأحوز هناك، وعلى نحو مُرضٍ، إن كان ذلك ممكناً في أى مكان، على ما بذلنا من أجله هذا الجهد العظيم خلال حياتنا السابقة، بحيث أن [جـ] هذا الرحيل الذى يُفرض على اليوم يصحبه أمل طيب عندى وعند كل رجل آخر يرى أن عقله<sup>(٨٩)</sup> قد تهيأ، على اعتبار أنه قد تطهر.

فأجاب سيمياس : تماماً.

- أما عن التطهر، أفلا ينحصر، كما قيل فى البرهنة السابقة منذ لحظة<sup>(٩٠)</sup>، فى انفصال النفس بقدر الإمكان عن الجسد، وفى تعويدها على أن تسلم أطرافها من كل ناحية وأن تتجمع، وأن تحيا بقدر المستطاع، سواء فى الحاضر الآن أو فيما [د] سيلي<sup>(٩١)</sup>، وحيدة قائمة بذاتها، وقد تحررت من الجسم كما يتحرر من القيد؟

فأجاب : تماماً.

(٨٨) أو "أن يلمس غير الطاهر ما كان طاهراً". وهذا تطبيق هام، معرفى وأخلاقي معاً، لمبدأ خطير فى نظرية المعرفة الأفلاطونية (وعند كثيرين من غير أفلاطون من اليونان) : الشبيه يعرف الشبيه (وكذلك: لا يعرف الشبيه إلا الشبيه). ولعل تأثير العقائد الأورفية هنا كبير كذلك. وبهذه الكلمات ينتهى حديث الفلاسفة الذى بدأه سقراط فى ٦٦ ب.

(٨٩) *dianoia* . والمعنى أنه ما دام العقل قد تطهر، فإنه يكون قد تهيأ واستعد أحسن استعداد للوصول إلى معرفة الحقيقة.

(٩٠) أى فيما بعد الموت.

(٩١) هذا هو هدف الفيلسوف . راجع ٦٣ ب، ٦٥ أ، ٦٦ هـ....

- وأوَّ ليس هذا هو ما يسمى بالموت: تحرر النفس وانفصالها عن الجسد؟ فكانت إجابته: بلى، بلى، هو كذلك تماماً.

- ولكن تحررها هو، كما كنا نقول، ما يصبو إليه دائماً وإلى أقصى درجة المشتغلون بالفلسفة على الحقيقة، وهم وحدهم. وما يتدرب عليه هؤلاء الفلاسفة ليس شيئاً آخر غير هذا: التحرر والانفصال عن الجسد. أليس كذلك؟

- هذا واضح.

- فسيكون إذن من المضحك، كما كنت أقول في البداية (٩٢)، أن رجلاً، كان [هـ] يمرن نفسه في حياته على العيش في حالة أقرب ما تكون إلى حالة الموت، يثور عندما تمثّل أمامه هذه الحالة؟  
- سيكون هذا مضحكاً، وكيف لا يكون كذلك؟

فاستطرد سقراط: الحق والواقع، إذن يا سيمياس، أن المشتغلين حقيقةً بالفلسفة يتدربون على الموت، وهم أقل البشر خوفاً من حضور الموت. افحص الأمر على ضوء ما يلي (٩٢مكرر): إذا هم كانوا في نزاع كامل مع الجسد، ويرغبون في أن تكون النفس وحدها قائمة بذاتها، هذا على حين أنهم يصابون بالذعر ويثورون عندما يحدث هذا، أن يكون تناقضاً صارخاً من جانبهم إذا هم لم يصيبهم [٦٨أ] الرضا عن الذهاب إلى [٦٨] هذا المكان الذي يأملون، فور وصولهم إليه، أن يبلغوا فيه ما كانوا يحبونه أثناء حياتهم، وما كانوا يحبون هو الفكر، وأن ينفصلوا عن ذلك المرافق لهم، والذي كانوا في نزاع معه؟ وكثيرون هم هؤلاء الذين، وقد مات لهم بشر، صبي صاحب أو زوجة أو ولد، أرادوا، برغبتهم، الذهاب إلى هاديس يحركهم هذا الأمل: أمل أن يروا هناك من يشناقون إليهم وأن يبقوا في

(٩٢) هنا يعود أفلاطون إلى مفهوم "الكثرة"، ويقابلها بالفيلسوف الحقيقي. وراجع ٦٣هـ وما بعدها.

(٩٢مكرر) نلمح هنا إضافة جديدة إلى الحجة، ونفساً جديدة من حيث الكتابة عند المؤلف.

صحبتهم . والآن، فإذا كان أحدهم مغرماً حقيقةً بالحكمة، وممسكاً في قوة بأطراف هذا الأمل نفسه ، وهو أنه لن يلقاها في مكان آخر على الإطلاق وبمعنى [ب] الكلمة إلا في هاديس، هذا الرجل هل سيثور وهو يموت، وألن يسعد بأن يكون في ذلك العالم نفسه؟ إنه لواجب أن يعتقد ذلك، يا صديقي، إن كان فيلسوفاً حقيقياً، لأنه سيعتقد اعتقاداً قوياً في هذا: أنه لن يلقى الحكمة خالصة في أي مكان آخر على الإطلاق إلا هناك. فإن كان كل هذا صحيحاً، ألن يكون من الخارج على المعقول خروجاً عظيماً ، كما كنت أقول منذ قليل، إذا ما أصيب مثل هذا الرجل بالذعر أمام الموت؟

فأجاب سيمياس : نعم خروجاً عظيماً، وحق زيوس. فاستطرد سقراط: إذن، أفلا يشهد في نظرك شهادة كافية أن هذا الرجل ليس صديقاً للحكمة، [ج] هو بل صديق للجسد، إذا حدث ورأيته يثور وهو على وشك الموت؟ وألن يحدث أن يكون هذا الرجل نفسه محباً للثروة ومحباً لمظاهر التشریف، إما لهذه أو تلك، وإما لهما معاً؟

فأجاب : هو كذلك تماماً على نحو ما تقول.

فقال سقراط : والآن ، يا سيمياس، ما يسمى بالشجاعة، أليس هو مما يليق إلى أكبر درجة بمن يتجهون هذه الوجهة؟

فأجاب : الأمر كذلك بلا أدنى شك.

- والاعتدال إذن، أو ما تسميه الكثرة من الناس بالاعتدال ، أي ألا يترك المرء الرغبات تغمره بل أن يعاملها في استهانة ويكبح جماحها، أليس هذا هو شأن من يستهينون بالجسد ويعيشون في الفلسفة وحدهم؟

[د] فأجاب : بالضرورة.

واستطرد سقراط: وإذا أنت رغبت في التفكير في تلك الشجاعة التي نجدها عند الآخرين، وكذلك في اعتدالهم، إذن لبدا لك ذلك أمراً غريباً.

- وكيف ذلك يا سقراط؟

فأجاب : أنت تعلم أن الموت يعتبر عند كل الآخرين من بين أعظم الشرور.

فقال : وكيف لا أعلم ذلك!

- ولكن هؤلاء الشجعان الذين قد يحدث ويجابهون الموت، ألا يجابهونه خوفاً من شرور أعظم؟  
- هو كذلك.

- وهكذا، فإنهم جميعاً شجعان بسبب الخوف ولأنهم يخافون، عدا الفلاسفة. ولكن أليس من المناقض للعقل أن يكون امرؤ شجاعاً بسبب الخوف وبسبب الجبن؟  
[هـ] - بالطبع.

- وماذا عن المسيطرين على أنفسهم من بينهم؟ أليسوا في نفس تلك الحالة، حيث إنهم معتدلون بسبب نوع من الاختلال<sup>(٩٣)</sup>؟ وقد نقول إن هذا غير ممكن، ولكن اعتدالهم هذا الساذج يردهم إلى حالة كهذه: فهم يخشون أن يحرّموا من بعض الملذات تحت تأثير بعضها الآخر الذي يسيطر عليهم. ورغم أنهم يسمون اختلالاً [٦٩] أن يكون المرء واقعاً تحت حكم اللذات، [٦٩] إلا أن هذا لا يمنع من حدوث أنهم يسيطرون على بعض اللذات بسبب أن بعضها الآخر يسيطر عليهم. وهذا يشبه ما كنت أقول منذ لحظة من أنهم، على نحو ما ، معتدلون بسبب الاختلال.

- يبدو هذا بالفعل.

- وربما لم تكن هذه ، يا سيمياس الموفق، هي الطريقة الصائبة للتبادل في ميدان الفضيلة: تبادل لذات بلذات، وأحزان بأحزان، ومخاوف بمخاوف، الأكبر منها مكان الأقل، كما لو أن الأمر أمر تعامل مالى. إنما



العملة الوحيدة الصالحة التي يجب أن يتم تبادل كل هذا بها هي الحكمة<sup>(٩٤)</sup>. [ب] فيها وعن طريقها تشتري وتباع في الحق الشجاعة أو الاعتدال أو العدالة، وبصفة عامة الفضيلة الحقة، ما دامت الحكمة تصطحبها<sup>(٩٥)</sup>. وسواء في هذا إن أضيفت أو إن نقصت ملذات أو مخاوف أو كل الأشياء التي من هذا القبيل. أما إن انفصلت هذه الأشياء عن الحكمة وتبدلت بعضها لقاء البعض، فلن تكون هذه الفضيلة إلا نوعاً من الرسم الخادع للنظر، وجديرة في الحقيقة والواقع بالعبيد، ولن تكون فيها صحة<sup>(٩٦)</sup> أو حقيقة. فالحقيقة في الواقع [ج] ما هي إلا نوع من التطهر من كل ما شابه هذا، وكذلك الاعتدال والعدالة والشجاعة، بل إن الحكمة ذاتها هي أداة للتطهر. وإنه لمن المحتمل أن أولئك الذين أسسوا لنا "الأسرار"<sup>(٩٧)</sup> لم يكونوا رجالاً يستهان بهم، فقد قالوا لنا في الحق منذ قديم، ولكن رمزاً، إن من يذهب إلى هاديس، وهو لم يتطهر ولم يلقن الأسرار، سيظل مغموراً في الطين، أما المتطهرون ومن لُقنوا الأسرار فسيكون مقامهم، عند وصولهم إلى هناك، إلى جوار الآلهة. وكما يقول الخبراء بالأسرار فإنهم "كثيرون من يرفعون الصولجان، [د] ولكن قليلاً منهم هم المجذبون"، وهؤلاء ليسوا، في رأيي، غير من اشتغلوا بالفلسفة على الوجه الصحيح<sup>(٩٨)</sup>. أما عنى، فإنى لم أهمل شيئاً أثناء حياتى، بقدر استطاعتى، من أجل أن أكون من بين هؤلاء، وقد سعيت نحو هذا بكل الطرق. أما إن كان سعيتى كان على ما

(٩٤) أن نصير معتدلين وغير ذلك من أجل الحكمة، وليس من أجل شيء آخر. ولنتذكر مذهب سقراط: الفضيلة معرفة.

(٩٥) وهي حقة، لأن الحكمة تصطحبها.

(٩٦) أى نقاء. والصحيح هو الخالص، وعكسه الفاسد. صلة "الصحة" بالحقيقة عند أفلاطون موضوع طريف، لأن تأثيره بالطب عظيم.

(٩٧) أو تعاليم للدخول إلى "الأسرار" الدينية، والأورفية خاصة.

(٩٨) فى كل الإشارات إلى "الأسرار" الدينية، نجد أفلاطون يستخدمها سلماً يرتفع به ومنه إلى مفهومات عقلية، ويضع لها بدائل أو مقابلات فى عالم الفلسفة. والمقصود فى النص الأورفى المثبت أن الذين جذب الإله نفوسهم إليه وحل فيها، أى الملهمون، قليلون بين المشتركين فى الاحتفالات الدينية، والتي كان يحمل فيها المشتركون عصياً فيما يبدو.

ينبغي، وإن كنت وصلت إلى شيء، فإننا سنعرف اليقين بخصوص هذا عندما نصل إلى هناك، إن شاء الإله، بعد قليل. هذا هو ما أعتقد.

واستمر قائلاً: ها هو ذا إذن، يا سيمياس وأنت يا كيبيس، دفاعي عن أنه يحق لي أن أترككم أنتم وأسيادى<sup>(٩٩)</sup> هنا بغير أن [هـ] يشق عليّ تحمل ذلك، وبغير أن أثور، وذلك لاعتقادي أنني سألقى هناك، على نحو ليس أقل من هنا، أسياداً طيبين وأصحاباً طيبين<sup>(١٠٠)</sup>. أما العامة فلا يوحى هذا إليهم إلا شكاً. والآن، إذا كنت نجحت في أن يكون دفاعي أكثر إقناعاً في نظركم مما كان في نظر القضاة الأثينيين، إذن فسيكون هذا عظيماً.

(٩٩) أي الآلهة.

(١٠٠) أي آلهة أخيراً وبشراً أخيراً. قارن "الدفاع"، ٤١ جـ، وما بعدها.

## البرهنة على خلود النفس

(أ) صعوبة يعرضها كيبسيس وفحصها - برهان الأضداد

٦٩هـ - ٧٢د

[٦٩هـ] بعد أن تحدث سقراط على هذا النحو، تناول كيبسيس الكلمة وقال: لقد تكلمت يا سقراط، فيما بدا لي كلاماً جميلاً [٧٠أ] بصفة عامة، [٧٠] ولكن فيما يخص موضوع النفس فإن قدرأ كبيراً من الشك يملأ صدور الناس: فما الذى يمنع، بعد أن تفارق النفس الجسد، ألا تصبح فى أى مكان بعد ذلك، وأن تفسد وأن يُفقد أثرها فى نفس اليوم الذى يموت فيه الإنسان، وأنها ما أن تغادر الجسد وتبتعد عنه، حتى تتشتت كأنها نفس أو دخان، وأن تتبدد فى الهواء ولا يعود لها وجود فى أى مكان؟ ذلك أنها لو كانت على نحو ما مجمعة أطرافها قائمة بذاتها، وقد ابتعدت عن تلك الشرور التى عدتها منذ قليل، إذن لكان الأمل جميلاً كبيراً [ب]، يا سقراط، أن يكون الأمر حقيقة على نحو ما نقول. ولكن الذى يتطلب تأكيداً<sup>(١٠١)</sup> وإقناعاً كبيرين، فيما يبدو هو [بيان] كيف أن النفس تظل موجودة بعد موت الإنسان، وكيف أنها تحتفظ بنوع من النشاط وبالفكر<sup>(١٠٢)</sup>.

- حق ما نقول يا كيبسيس، قال سقراط. ولكن ماذا نفعل؟ هل تريد أن نتحدث عن تلك الأمور بالتفصيل<sup>(١٠٣)</sup>، لكى نرى إن كان ذلك محتملاً أم لا؟ فرد كيبسيس: عن نفسى على الأقل، فإنه سيسرنى أن أستمع إلى رأيك بخصوص هذه الموضوعات.

. paramuthia (١٠١)

(١٠٢) أى أنها ستظل حية وستظل مفكرة، وهو شرط العلم، و"الفكر" هنا ترجمة لـ

phronêsis، ويرى القارئ أنه لا يمكن أخذ "الحكمة" ترجمة لهذا اللفظ هنا.

(١٠٣) ما سبق كان عرضاً أساسياً . من هنا يبدأ التعمق والتفصيل.

فقال سقراط : يبدو لى أنه لو كان بعضهم [جـ] يسمعون الآن، فإنه لن يقول، حتى لو كان مؤلف كوميديات، إننى أثرثر<sup>(١٠٤)</sup> وأتكلّم فيما لا يعنينى. ومادام هذا هو رأيك، فيجب إذن أن نفحص الأمر فى دقة وتفصيل.

ولنسر فى فحصه على نحوٍ مثل هذا: هل توجد نفوس البشر المتوفين فى هاديس أم لا ؟ وهناك مذهب<sup>(١٠٥)</sup> معين قديم أتذكره الآن، ويقول إن النفوس التى أتت من هنا توجد هناك، ومن جديد فإنها ستعود إلى هنا، وتولد من الموتى. فإذا كان الأمر كذلك، أى إذا كان الأحياء ينشأون من المتوفين، [د] أقلن ينتج عن هذا أن نفوسنا تعيش هناك؟ ذلك أنها ما كان يمكن أن تكون من جديد لا إذا كانت موجودة، وعلى وجودها هذا سيكون هناك دليل كاف<sup>(١٠٦)</sup> إذا أصبح واضحاً لنا بالفعل أن الأحياء لا يأتون من أى شىء آخر إلا من الموتى. أما إن لم يكن ذلك كذلك، فسيكون علينا البحث عن حجة أخرى.

فقال كيبس: هو كذلك تماماً.

فقال سقراط : إذن فلا تقصر بحثك على الإنسان فقط، إن أردت فهم هذا فى يسر، بل فليمتد بحثنا إلى كل أنواع الحيوان والنباتات، أو فى كلمة واحدة، إلى كل ما هو ذى نشأة وتكون<sup>(١٠٧)</sup>، [هـ] ولننظر إن كان كل أولئك ينشأون على هذه الطريقة: الأضداد من الأضداد وليس من شىء آخر (وذلك فى حالة وجود هذه العلاقة)، فيكون للجمال مثلاً ضد هو القبح فيما نقول<sup>(١٠٨)</sup>، وللعدل ضد هو الظلم، إلى غير ذلك من آلاف الأمثلة. فلننظر .

(١٠٤) لعله يقصد أرسطوفانيز الشاعر الكوميدي. ويبدو أن سقراط كان متهماً بالثرثرة عند مواطنيه (انظر محاوره "ثياتيتوس"، ١٩٥ ب-ج).

(١٠٥) Logos. والمقصود قول ماثورذو طبيعة دينية. ولاحظ أن سقراط يبدأ من التراث ليرتفع إلى البرهان، والتراث الدينى بطبعه يقرر ولا يبرهن.

(١٠٦) سيفصله سقراط بعد لحظات.

(١٠٧) بهاتين الكلمتين معاً نترجم هنا genesis .

(١٠٨) أو "على نحو ما" pou.

إذن في هذا : إن كانت هناك ضرورة تقضى بأنه إذا كان هناك ضد، فإنه لا ينشأ هو نفسه من أى شيء آخر إلا من ضده نفسه. مثلاً : حينما يصير شيء ما كبيراً، أليست هناك ضرورة ما تقضى بأنه كان صغيراً من قبل أن يصير بعد ذلك كبيراً؟

- نعم

- وإذا ما صار أصغر، أليس من حالة الكبير<sup>(١٠٩)</sup> التي كان عليها [٧١] [٧١] أنه يصير أصغر بعد ذلك؟  
- فأجاب : هو كذلك.

- وهكذا بالطبع يأتي الضعيف من القوى، والأسرع من الأبطأ؟  
- تماماً.

- كيف؟<sup>(١٠٩)</sup> إذا حدث وأصبح شيء أسوأ مما كان، ألن يصبح كذلك من حالة كان فيها أحسن؟ وإذا صار أعدل فمن حالة كان فيها أظلم؟  
- وكيف يُنكر هذا؟

فقال : إذن فنحن متيقنون بما فيه الكفاية من هذا: أن كل شيء ينشأ على تلك الطريقة، أى الأشياء المتضادة من أضعافها.  
- تماماً.

- وشيء جديد : هناك أمر نجده في هذه الأشياء ، وهو أن بين كل ضد وضده هما الاثنان نشأتين، [ب] واحدة من أحدهما إلى الآخر، وأخرى من جديد من هذا إلى ذاك: فبين شيء أكبر وآخر أصغر هناك الزيادة والنقصان. أفلا نقول على هذا النحو إن أحدهما يزيد والآخر ينقص؟  
فأجاب : نعم .

(١٠٩) في كل ترجمتنا، "كيف؟"، وهي عادة مقابل لـ ti de ، قد تستخدم للتعجب، أو للانتقال من مرحلة إلى أخرى في البرهنة، أو لأخذ النتائج.

- ونفس الأمر مع ما ينفصل وما يتصل ، ومع ما يبرد وما يسخن، وهكذا مع كل شيء. وحتى إذا كنا في بعض الأحيان لا نستخدم أسماء الأضداد ، فإن الواقع يشير إلى أن الأمر يكون على هذا النحو بالضرورة: أن الأشياء تنشأ من بعضها البعض، وأن عملية النشأة تكون متبادلة بين الشيء والشيء الآخر.

فأجاب : هو كذلك تماماً.

[جـ] فاستطرد سقراط : كيف إذن ؟ أو ليس للحياة ضد، كما أن لليقظة ضدًا، هو النوم؟

فقال : بلى، تماماً.

- وما هو ؟

فقال : هو الموت.

- إذن فمن بعضهما هما ينشآن، إذا كانا ضدين، وتكون بينهما نشأتان ماداما اثنتين؟

- وكيف يُنكر هذا؟

فقال سقراط : والآن سأحدث أنا عن أحد هذين الزوجين الذين ذكرتهما لك منذ لحظة، عنه هو نفسه وعن نشأته، أما أنت فتحدث عن الآخر. فأقول إذن إن هناك من جهة النوم، ومن جهة أخرى اليقظة، وإن من النوم تنشأ اليقظة، [د] ومن اليقظة النوم، وإن إحدى نشأتهما هي النوم من جهة واليقظة من جهة أخرى. هل هذا واضح أمامك بما فيه الكفاية أم ليس واضحاً؟

- بل هو كذلك تماماً.

فاستطرد سقراط : والآن تحدث أنت الآن على نفس النحو عن الحياة والموت<sup>(١١٠)</sup>. أو لست تقول إن ضد الحياة هو الموت؟

- هذا هو ما أقول .

- وإن كلا-منهما ينشأ من الآخر؟

- نعم .

- فماذا يخرج إذن مما هو حي؟

فقال : ما هو ميت .

فاستطرد سقراط : وماذا يخرج مما هو ميت؟

فأجاب : من الضروري<sup>(١١١)</sup> الإقرار بأنه الحي .

- فمما هو ميت إذن، يا كيبيس، تنشأ الكائنات الحية والبشر الأحياء .

[هـ] فقال : هذا هو ما يظهر

فقال : إذن فنفسنا تكون في هاديس .

- يبدو هذا .

- ولكن من نشأتى هذين الضدين هناك واحدة أمرها واضح: فواقعة

الموت واضحة من غير شك ، أم لا؟

فقال : بل هي كذلك تماماً .

واستطرد سقراط : فماذا نحن فاعلون ؟ ألن نعاذل هذه النشأة بتلك

المقابلة لها، أم أن الطبيعة<sup>(١١٢)</sup> ستكون عرجاء من هذه الناحية؟ أليست هناك

ضرورة تقضى بإعطاء فعل الموت نشأة أخرى مضادة له؟

فقال : هي ضرورة مطلقة لا شك .

- فما هي تلك النشأة المضادة؟

(١١٠) وبهذا يصبح المتحاور مسئولاً عن النتائج .

(١١١) طبقاً لما تم الإتفاق عليه سابقاً . انظر ٧٢ أ .

(١١٢) يظهر هنا لأول مرة في "فيديون" مفهوم الطبيعة phusis، والتأكيد هنا هو على

توازن عمليات الطبيعة .

- فعل البعث.

- فاستطرد : إذن ، فإذا كان لفعل الميلاد من جديد وجود، فإن  
النشأة مما هو [٧٢] ميت إلى الأحياء ستكون هي فعل البعث. [٧٢]

- تماماً.

- إذن، فهذا متفق عليه فيما بيننا : الأحياء يخرجون من الأموات  
كما<sup>(١١٣)</sup> أن الأموات يخرجون من الأحياء. وما دام الأمر كذلك فقد بدا لي  
أن هذا برهان كاف على ضرورة أن تكون نفوس الموتى موجودة في مكان  
ما، وأنها من هناك تعود إلى الظهور.

فقال كيبيس : إنه ليبدو ، يا سقراط ، مما اتفقنا عليه، أنه من  
الضروري أن يكون الأمر كذلك.

فرد سقراط : فانظر الآن كيف أننا كنا محقين، فيما أعتقد أنا، في أن  
نتفق على هذا<sup>(١١٤)</sup>. ذلك أنه إذا لم يكن هناك تبادل دائم بين الأشياء التي  
تظهر إلى الوجود [ب] من بعضها إلى البعض، وكأنها تدور دورة  
دائرية<sup>(١١٥)</sup>، بل كأن النشوء يحصل في خط مستقيم من شيء إلى ضده  
المواجه فقط ، ودون العودة من جديد إلى الشيء الآخر، وبدون اتخاذ  
الوجهة الأخرى، فإنك ستجد أن كل الأشياء سيكون لها في النهاية نفس  
الشكل<sup>(١١٦)</sup>، وستعاني من نفس الحالة ، وسيتوقف نشوء الأشياء.

فسأله كيبيس : كيف هذا؟

(١١٣) أو "بقدر". والجملة في الأصل منفية، وهي حرفياً: "الأحياء لا يخرجون من  
الأموات بأقل من خروج الأموات من الأحياء".

(١١٤) إضافة لتأكيد مشروعية النتائج السابقة، وذلك عن طريق إظهار النتائج غير  
المقبولة للفرض المضاد.

(١١٥) إضافة جديدة إلى مفهوم توازن الطبيعة. هذا، ولمفهوم "الدورة" جذور عميقة في  
التراث اليوناني السابق على أفلاطون، سواء عند الشعراء أو الفلاسفة.

(١١٦) skhēma ، أو "الهيئة" أو "الصورة".



فاستطرد سقراط : ليس صعباً مطلقاً فهم ما أقول. فإذا وجد مثلاً، من جهة، فعل النعاس، أما فعل الإستيقاظ فلم يظهر ولم ينشأ من النوم ليعادله، فإنك ستجد أن كل شيء سيدل في النهاية [ج] على أن حالة إندميون<sup>(١١٧)</sup> ما هي إلا من قبيل الفكاهة، فلن يكون بحاجة إلى أن يظهر في أي مكان، حيث إن كل الأشياء ستكون في مثل حالته : أي ستكون في حالة النوم. وإذا كانت كل الأشياء متشابهة معاً ولا يتميز بعضها عن بعض، إذن فسرعان ما تصح كلمة أنكساجوراس<sup>(١١٨)</sup>: "كل الأشياء معاً".

وهكذا، يا كيبيس الصديق، فإذا حدث ومات كل ما يشارك في الحياة، وأنه، بعد أن يموت، تحتفظ الأشياء الميتة بنفس الشكل ولا تبعث من جديد إلى الحياة، ألا يبدو لك بضرورة قاهرة أن كل شيء سينتهي [د] بأن يموت، ولن يكون هناك شيء حي البتة؟ ذلك أنه إذا كانت الأشياء الحية تأتي من أشياء غيرها، وأنه حدث وماتت هذه الأشياء، فماذا يكون السبيل من أجل ألا تهوى الأشياء كلها إلى قاع الموت؟

فقال كيبيس : لا أرى سبيلاً واحداً فيما يظهر لي ، بل يبدو أمامي أن ما تقول حق كل الحق.

فقال : فعلاً يا كيبيس، ليس هناك شيء أكثر حقيقةً من هذا، ولم نخطأ نحن حينما اتفقنا حوله، فالواقع أن هناك عودة إلى الحياة، وأن الأحياء ينشأون من الأموات، وأن نفوس الموتى [هـ] تبقى موجودة [ومصير النفوس الطيبة أفضل، ومصير السيئة أسوأ]<sup>(١١٩)</sup>.

(١١٧) شخصية أسطورية . وهبه زيوس شاباً دائماً ونوماً متواصلًا (في بعض الروايات أنه أنزل عليه هذا العقاب).

(١١٨) يقال إن هذه كانت الكلمات التي افتتح بها أنكساجوراس كتابه "في الطبيعة"، معبراً عن حالة الأشياء قبل دخول نظام العقل عليها.

(١١٩) العبارة الأخيرة مضافة فيما يبدو على النص الأفلاطوني ، ولا نعتقد أن لها مكاناً طبيعياً هنا (على عكس ما يعتقد رويان في تعليقه على النص)، لأن برهان الأضداد لا يتحدث عن جزاء الأنفس، بل عن محض استمرار وجودها.

## (ب) برهان التذكر (٧٢ هـ - ٧٧ ب)

[٧٢هـ] وهنا تدخل كيبيس : والحق يا سقراط أنه تبعاً لتلك النظرة، على شريطة أن تكون صائبة، وهي التي اعتدت أن تكررهما مراراً (١٢٠)، والتي تقول إن التعلم عندنا ما هو شيء آخر غير التذكر، فإنه ينتج ضرورة أن نكون قد تعلمنا، على نحو ما في زمن سابق، ما نحن نتذكره الآن. ولكن هذا [٧٣] لن يكون ممكناً إلا إذا كانت نفسنا قد وجدت في مكان ما قبل أن [٧٣] تأخذ الشكل الإنساني الحالي لها. وهكذا، وتبعاً لهذا، فإنه يبدو أن النفس شيء (١٢١) خالد.

فأخذ سيمياس الكلمة وقال: ولكن ، يا كيبيس، كيف يُبرهن على هذا؟ ذكرني حيث إنني لا أتذكر ذلك في وضوح في الوقت الحاضر.

فقال كيبيس : هناك برهان واحد، وهو أعظم البراهين على ذلك : أن المرء إذا سأل الناس، على أن يُحسن وضع الأسئلة، فإنهم من أنفسهم سيتذكرون الطبيعة التي عليها كل شيء، هذا على حين أنهم لو حدث وكانوا لا يحوزون هم أنفسهم العلم والفهم الصائب (١٢٢)، إذن لما كان في مقدورهم فعل هذا، وإذا ما هم [ب] وضعوا أمام شكل هندسي أو شيء آخر من هذا النوع، فعندها سينكشف بكل وضوح أن الأمر كذلك.

وقال سقراط : وإذا لم يكن هذا قد أقنعك يا سيمياس، فانظر إذا لم يجعلك فحص الموضوع على النحو التالي تتفق معنا في الرأي. أليس ما يسبب تشككك هو على الدقة: كيف يكون ما يسمى بالتعلم تذكراً؟

(١٢٠) الإشارة هنا، لاشك، إلى محاوره "مينون" لأفلاطون.

(١٢١) ستكرر كثيراً كلمة شيء كما قلنا، وهي أحياناً تعني "موجوداً" أو كائناً وأحياناً أخرى "أمراً" أو اعتباراً، وتدل أحياناً على المثل ذاتها (مثلاً ١٧٤). انظر فوق، هامش ٦٢.

(١٢٢) epistēmē kai orthos logos .

فرد سيمياس : أما أننى أشك فليس الأمر كذلك. إنما ما أحتاج إليه هو هذا: أن أكون فى الحالة التى تتكلم عنها الحجة، ألا وهى حالة التذكر<sup>(١٢٣)</sup>. وأكد الآن بالفعل، تحت تأثير ما حاول كيبس عرضه، أن أكون قد تذكرت واقتنعت. ورغم هذا، فإننى أرغب فى أن أستمع إلى ما تقول أنت عارضاً للموضوع.

[جـ] فقال سقراط : طريقتى هى على النحو التالى. نحن متفقان ، أليس كذلك، على أنه إذا ما تذكر المرء شيئاً، فلا بد أن يكون قد عرفه من قبل ذلك.

فرد : تماماً.

- فهل سنتفق أيضاً على أن المعرفة حينما تتم على النحو التالى فإنها تكون تذكراً؟ ماذا أقصد بهذا النحو؟ ها هو: إذا رأى أحد شيئاً ما أو سمعه أو أدركه بحس آخر، فإنه لن يعرف فقط هذا الشيء، بل وكذلك فإنه سيفكر فى شىء آخر، ليس موضوعاً لهذا العلم<sup>(١٢٤)</sup>، بل لعلم آخر: أفلس يكون من الصواب أن نقول إنه لنا تذكر ذلك جاءته فكرته؟

[ د ] - كيف تقول هذا ؟

- فلنأخذ مثلاً ما يلى. لا شك أن معرفة إنسان ما شىء، ومعرفة قيثارة شىء آخر؟  
- بالطبع.

(١٢٣) تعبير أنيق عن عدم فهم مضمون قضية أن التعلم تذكر، أو عن عدم تذكر على الأقل. وفيما سيلي سبيرهن سقراط أولاً على أن التعلم تذكر ثم على خلود النفس بعد ذلك واعتماداً على هذا الأساس.  
(١٢٤) epistêmê ، والمقصود هنا معرفة شىء محدد، وليس العلم بإطلاق أو العلم الفلسفى.

- وألا تعرف أن العشاق، عندما تقع أعينهم على قيثاره أو ملبس أو شيء آخر اعتاد أحباؤهم استخدامه، أنه يحدث عندما يدركون القيثاره أن تخطر على أذهانهم صورة المحبوب الذي له هذه القيثاره؟ وهذا هو التذكر، تماماً كما أن من يرى سيمياس كثيراً ما يتذكر كيبيس<sup>(١٢٥)</sup>، وغير ذلك من آلاف الأمثلة.

فقال سيمياس : وإنما لآلاف بلا شك، بحق زيوس.

[هـ] فاستطرد : إذن ففي مثل هذه الحالة هناك تذكر، وخاصة عندما يحدث هذا بخصوص أشياء جعلها مرور الزمن أو عدم الانتباه تُنسى بالفعل<sup>(١٢٦)</sup>؟

فقال : هو كذلك تماماً.

وعاد سقراط يقول : كيف؟ أليست رؤية حسان أو قيثاره مرسومين تذكر بإنسان ما، وأن صورة سيمياس تذكر بكيبيس؟  
- تماماً.

- كذلك إذن فإن رؤية صورة سيمياس تذكر بسيمياس نفسه؟

[٧٤]

فقال [٧٤] : من غير شك.

- وهكذا، ألا نخرج من كل ذلك بأن التذكر يتم أحياناً ابتداء من المشابه، وأحياناً أخرى ابتداء من المختلف؟  
- هو يتم كذلك.

- وحينما يتذكر المرء شيئاً ما ابتداء من الأشياء المشابهة ، أليس من الضروري أن تعرض له هذه الحالة: وهي أن يتفكر إذا كان شيء ينقص أم لا في التشابه مع الموضوع المتذكر؟

(١٢٥) وهذا يدل على تلازمهما.

(١٢٦) هكذا سنترجم في الأغلب اليوناني *êdê* ، وهو ما يقابله في الإنجليزية والألمانية والإيطالية والفرنسية على التوالي : *already, schon, già, déjà* .

فقال : بالضرورة.

واستطرد سقراط: فانظر الآن إذا كان هذا صواباً: نحن نقول، أليس كذلك، بوجود شيء هو "المتساوي"، ولست أقصد قطعة من الخشب متساوية مع قطعة أخرى، أو حجراً متساوياً مع حجر آخر، ولا أى شيء من هذا القبيل، ولكن شيئاً غيرها ويتعدها جميعاً، ذلك هو "المساواة في ذاتها"<sup>(١٢٧)</sup>. هل نقول إنها شيء موجود أم غير موجود؟

[ب] فأجاب سيمياس : بل نقول بوجوده، وحق زيوس، بالتأكيد كل التأكيد.

- وهل نعرف ما هو هذا الشيء في ذاته؟

فرد سيمياس : بالطبع.

- فمن أين أخذنا تلك المعرفة الخاصة به؟ أليس من الأشياء التي كنا نتكلم عنها منذ لحظة، من رؤيتنا لقطع من الخشب أو الأحجار أو لأشياء أخرى متساوية، وابتداء منها فكرنا في تلك المساواة، وهي مغايرة لها؟ أم لا يبدو لك أنها مغايرة؟ ولكن انظر إلى المسألة من هذه الزاوية: ألا تبدو قطع من الخشب متساوية، أو أحجاراً متساوية، أحياناً متساوية وأحياناً أخرى غير متساوية، مع بقائها على حالها؟

- تماماً كل التمام.

[ج] - كيف ؟ ولكن هل بدت لك يوماً الأشياء المتساوية في ذاتها<sup>(١٢٨)</sup> غير متساوية ، والمساواة لا مساواة؟

(١٢٧) ما يشير إلى المثل سيكتب هكذا عادة لتمييزه.

(١٢٨) هكذا بالجمع بحسب نص بيرنت، وهو صعب في الفهم. انظر تعليق كل من بلك (Bluck) وهاكفورث على النص، وتحقيق روبان للنص وترجمته. والسياق العام يدل على المثل كما هو واضح من العبارة التالية.

- أبدأ يا سقراط ، أبدأ.

فاستطرد سقراط : وهكذا فإن هذه الأشياء المتساوية والمساواة في ذاتها، ليستا نفس الشيء.

- لا يبدو لي ذلك إطلاقاً يا سقراط.

فقال: ولكن لا يزال أنك، ابتداء من هذه الأشياء، الأشياء المتساوية، وهي المغايرة لتلك المساواة، لا يزال أنك فكرت ابتداء منها في معرفة هذه المساواة، وأخذتها منها؟

فرد سيمياس : حق كل الحق ما تقول.

- وذلك سواء أكانت مشابهة لها أم لم تكن؟

- نعم.

فقال سقراط: والحق أن ذلك لا يهم في شيء: فطالما أن النظر إلى شيء [د] يجعل إيصاره يفكرنا بشيء آخر، سواء أكان مشابهاً أم غير مشابه، فإنه من الضروري ، قال سقراط مستطرداً، أن يكون هذا الذي حدث تذكراً.

- تماماً.

وعاد سقراط يقول : كيف؟ هل يحدث لنا شيء كهذا أمام قطع الأخشاب المتساوية وغير ذلك مما كنا نتحدث عنه منذ لحظة؟ هل تبدو لنا متساوية كما هو الحال مع وجود جوهر المساواة ذاته، وهل ينقصها شيء أم لا بالقياس إلى هذا الجوهري، من أجل أن تكون مماثلة للمساواة؟

فأجاب : بل ينقصها الكثير في الحق.

- إذن فنحن متفقون على أنه إذا قال شخص لنفسه، عند رؤيته

لشيء ما: هذا الشيء الذي أراه الآن يرغب أن يكون مماثلاً لشيء آخر مما

هو موجود، [هـ] ولكنه ناقص وليس في استطاعته أن يكون مماثلاً لذلك الآخر، وهو أدنى منه في الدرجة، فإنه سيكون من الضروري مع هذه الأفكار أن يكون قد حدث له من قبل معرفة ذلك الشيء الذي يقول، من جهة، إن الشيء الأول يشبهه، وإن كان ذلك، من جهة أخرى، على نحو ناقص؟

- بالضرورة.

- ماذا إذن؟ أليس شيء من هذا القبيل هو ما قابلنا بخصوص الأشياء المتساوية والمساواة في ذاتها؟

- بدون أي جدال.

- فمن الضروري إذن أن نكون قد عرفنا مسبقاً المساواة، وهذا قبل ذلك [٧٥] الوقت الذي رأينا فيه لأول مرة الأشياء المتساوية وتفكرنا أن [٧٥] كل تلك الأشياء تسعى إلى أن تكون شبيهة بالمساواة، وإن يكن ذلك على نحو ناقص.

- هو كذلك.

- ولكننا على اتفاق أيضاً أن تلك الفكرة لم تأتأنا، ولم يكن من الممكن التوصل إليها، من أي طريق إلا ابتداءً من الإبصار أو اللمس أو الإحساس بحاسة أخرى من الحواس، وعندى أن هذه الحواس كلها متشابهة<sup>(١٢٩)</sup>.

- هي متشابهة فعلاً يا سقراط، على الأقل فيما يريد هذا البرهان إيضاحه.

- ولكن يجب إذن أن تكون الحواس هي مصدر هذه الفكرة: أن [ب] كل ما في المحسوسات يسعى نحو تلك المساواة في ذاتها، وأنه أنقص منها. أم ماذا نقول؟

- هكذا، كما نقول.

(١٢٩) حرفياً: "واحدة" أو "نفس الشيء".

- وهكذا، فقبل أن نكون قد بدأنا في الإبصار أو السمع وغير ذلك من ألوان الإحساس، فإنه كان يجب أن نكون قد حزنا علماً بالمساواة في ذاتها وبأنها موجودة، إذا كان لنا أن نفسر بها الأشياء المتساوية التي ندركها في إحساساتنا، وأن نبين أن كل تلك الأشياء ترغب، من جهة، في أن تكون مشابهة لتلك المساواة ولكنها، من جهة أخرى، أنقص منها.

- هذه نتيجة ضرورية لما سبق قوله يا سقراط.

- ولكن ألسنا، فور ميلادنا، نبصر ونسمع ونستخدم حواسنا الأخرى؟

- بالطبع.

[جـ] - فنقول إذن إنه يجب أن نكون، قبل [استخدام] هذه الحواس، قد حزنا العلم بالمساواة.

- نعم.

- ويجب إذن، بالضرورة بحسب ما يظهر، أن نكون قد حزناه قبل ميلادنا؟

- هذا هو ما يظهر.

- إذن، فإذا كنا حاصلين عليه قبل أن نولد وكنا نولد معه، فإننا نعلم، قبل ميلادنا وفور أن نولد، ليس فقط المساواة بل وكذلك العظم والصغر وكل ما هو من نفس النوع على وجه الإطلاق. ذلك أن البرهان الذي تقدمه الآن بخصوص المساواة لا ينطبق عليها فقط، بل وكذلك على الجمال في ذاته [د] والخير في ذاته والعدل في ذاته والتقوى في ذاتها، وكما نقول، على كل ما نختمه بخاتم الوجود في ذاته<sup>(١٣٠)</sup>، سواء في أسئلتنا حين نسأل



أو في إجاباتنا حينما نجيب<sup>(١٣١)</sup>. وعلى هذا النحو، فإنه من الضروري أن نكون قد حزننا علوم هذه الأشياء قبل أن نولد.

- هو كذلك.

- وإذا لم نكن قد نسيناها بعد علمنا بها في كل مرة، فإننا نولد دائماً ونحن نعرفها دائماً طوال الحياة. ذلك أن المعرفة هي الحفاظ على العلم بعد الحصول عليه وعدم فقده. أو لسنا نقول يا سيمياس إن النسيان هو فقد العلم؟

[هـ] فقال : من غير شك يا سقراط.

- وإذا افترضت أننا فقدنا، ونحن نولد، ما كنا حاصلين عليه قبل الميلاد، فإننا بعد أن نستخدم حواسنا مع تلك الأشياء نستعيد العلوم التي كنا حاصلين بالفعل عليها من قبل. وهكذا، ألا يكون ما نسميه بالتعلم استعادة لعلم مملوك؟ وإذا قلنا إن هذا "تذكر"، ألن نقول حقاً؟

- بالطبع.

[٧٦] - ذلك أنه قد ظهر أنه من الممكن حينما ندرك شيئاً حسيّاً، [٧٦] سواء بالنظر أو بالسمع أو بحاسة أخرى، فإن هذا يفكرنا بشيء آخر كان قد نُسِيَ وكان معه على علاقة سواء بالاختلاف أو التشابه. وهكذا، كما أقول، فأحد شيئين: إما أننا نولد عالمين بتلك الأشياء، ونظل جميعاً<sup>(١٣٢)</sup> نعلمها طوال الحياة، وإما أن هؤلاء الذين نقول إنهم "يتعلمون" فيما بعد<sup>(١٣٣)</sup> لا يفعلون شيئاً غير أن يتذكروا، وهكذا يكون التعلم تذكراً.

- وإِنَّه لكذلك إلى أبعد الحدود يا سقراط.

(١٣١) إشارة إلى منهج الحوار، "الديالكتيك".

(١٣٢) أي كل البشر. ولكن سقراط سيبين بعد قليل أن هناك كثيراً من البشر ممن لا يعرفون ما هي "المثل".

(١٣٣) أي بعد الميلاد.

- تختار إذن يا سيمياس : أننا نولد وفيينا العلم، [ب] أم أننا نتذكر بعد أن نكون قد حزنا العلم من قبل؟

- ليس في مقدوري أن أختار على الفور.

- كيف ؟ ألا تستطيع أن تقوم بهذا الاختيار ؟ فماذا سيكون رأيك فيما يلي: الرجل الذي يعرف ، هل سيكون قادراً على تبرير الأشياء<sup>(١٣٤)</sup> التي يعرفها أم لا؟

فأجاب : هناك ضرورة مطلقة لذلك.

- وهل يبدو لك أن الجميع قادرون على الدفاع بالبرهان عن تلك الأشياء التي كنا نتحدث عنها الآن<sup>(١٣٥)</sup>؟

فقال سيمياس : لكم أود أن يكون الأمر كذلك. ولكن الذي أخشاه كثيراً هو ألا يكون أحد بين الناس قادراً، غداً في مثل هذه الساعة<sup>(١٣٦)</sup>، على أن يفعل ذلك كما يجب.

[جـ] فقال سقراط : لا يبدو لك إذن، يا سيمياس، أن الجميع يعرفون تلك الأشياء؟

- أبداً.

- إذن فهم يتذكرون ما كانوا قد تعلموه من قبل؟

- بالضرورة.

(١٣٤) dounai logon . نقطة ذات خطر في الفلسفة الأفلاطونية. علامة الفيلسوف القدرة على التبرير أي على البرهنة، وذلك بالرجوع إلى أصول. قارن ترجمتنا المختلفة بعض الشيء لنفس التعبير، في السطور التالية مباشرة، "بالدفاع بالبرهان". وقارن أيضاً ترجمتان في ١٧٣ ١٠.

(١٣٥) أي بالمثل.

(١٣٦) أي بعد رحيل سقراط.

- فمتى إذن حصلت نفوسنا على معرفتها؟ ليس ذلك على أية حال بعد أن يكون البشر قد ولدوا؟

- بالطبع لا.

- إذن فقبل ذلك.

- نعم.

- إذن، فقد كانت نفوسنا موجودة وجوداً سابقاً، وقبل أن تكون على الشكل<sup>(١٣٧)</sup> الإنساني، منفصلة عن الجسد، وممتلئة للفكر<sup>(١٣٨)</sup>؟

- هذا يا سقراط إلا إذا كنا نحصل على تلك المعارف في اللحظة نفسها التي نولد فيها، حيث يبقى ذلك.

[د] - فليكن ذلك يا صاحبي. لكن في أي وقت آخر نفقدها إذن؟ فنحن لا نولد مالكين لها<sup>(١٣٩)</sup>، كما اتفقنا على ذلك منذ لحظة، فهل نفقدها في نفس اللحظة التي نحصل فيها عليها؟ أم أن في مقدورك تحديد وقت آخر؟

- أبدأ يا سقراط، وكأني بسبب عدم انتباهي لم أقل شيئاً.

واستطرد سقراط: أو ليس الأمر إذن على هذا النحو، يا سيمياس: إذا كان يوجد ما نتحدث عنه مراراً وتكراراً، الجمال والخير وكل ماهية<sup>(١٤٠)</sup> من هذا النوع، وإذا كنا نرجع [هـ] كل ما يأتي إلينا من الإحساسات إلى هذه الماهية، التي اكتشفنا أنها موجودة وجوداً سابقاً وأنها تنتمي إلينا<sup>(١٤١)</sup>، وكنا نقارن كل ما يأتي من الحواس بها، فإنه سيكون من

. eidos (١٣٧)

(١٣٨) وهذا ما كان المطلوب إثباته في ٧٠ ب. ولكن قارن نهاية البرهان الأول (د٦٩).

(١٣٩) تملكاً واعياً، أي لنا تملك معرفتها .

.ousia (١٤٠)

(١٤١) لأننا قد حصلنا على علمها.

الضروري، إذا كانت هذه الماهيات موجودة، أن تكون نفوسنا كذلك موجودة، وذلك قبل أن نولد نحن. أما إذا لم تكن تلك الماهيات موجودة، أن يضيع برهاننا هباء؟ (١٤٢) أليس هذا هو الوضع: أنها نفس الضرورة التي تقضى بوجود هذه الأشياء وبوجود نفوسنا قبل أن نولد، أما إذا لم تكن تلك موجودة فلن تكون هذه موجودة؟

فرد سيمياس : إنه ليبدو لي يا سقراط، بما يفوق الوصف، أن هناك نفس هذه الضرورة . ولقد أحسن البرهان بأن لجأ إلى [٧٧] الوجود المترابط بين [قيام] نفسنا قبل أن تولد والماهية التي نتحدث عنها الآن. ولست أرى من جانبي شيئاً يفوق في وضوحه وضوح أن كل تلك الأشياء، كالجمال والخير وكل ما كنت نتحدث عنه الآن، توجد أوثق ما يكون الوجود (١٤٣). وإني لأعتبر أنه قد برهن على ذلك برهاناً كافياً.

فقال سقراط : وماذا عن كيبيس ؟ لأنه يجب أيضاً إقناع كيبيس.

فرد سيمياس : هو مقتنع اقتناعاً كافياً فيما يبدو لي، وذلك رغم أنه أكثر الخلق متأثراً في النظر إلى البراهين بعين الشك. وإني أعتقد أن اقتناعه لا ينقصه شيء فيما يخص هذا : أن نفوسنا قبل ميلادنا [ب] كانت موجودة.

(١٤٢) نظرية المثل هي إذن الأساس الأخير لهذا البرهان (برهان التذكر).

(١٤٣) حرفياً : "إلى أكبر درجة ممكنة"، أي يقيناً.

(ج) اعتراض والرد عليه - برهان البساطة - نتائج  
(٧٧ب - ٨٤ب)

[٧٧ب] ولكنه استطرد : أما إن كانت النفس ستوجد بعد الموت، فهذا هو، فيها يبدو لى أنا نفسى يا سقراط، ما لم يُبرهن عليه. بل إنه يبقى، كذلك، ما تحدث عنه كيبيس منذ قليل، ألا وهو رأى الكثرة من أنه قد يحدث فى نفس لحظة موت الإنسان أن تصير نفسه هباء وأن يكون فى هذا حد<sup>(١٤٤)</sup> لوجودها نفسه، لأنه ماذا يعوق أن تظهر إلى الوجود، وأن تتركب اعتماداً على مصدر آخر، ثم أن تكون موجودة قبل حصولها فى جسد بشرى، وأنها، بعد وصولها إليه ثم إعادها عنه، تصل عند ذلك إلى نهايتها، ويصيبها الفساد؟

[ج] فقال كيبيس: أحسنت القول يا سيمياس. فيبدو فعلاً أنه لم يُبرهن إلا على ما يقرب من نصف ما كان يجب البرهنة عليه، ألا وهو أن نفوسنا كانت موجودة قبل ميلادنا، ولكن تبقى البرهنة على أنها بعد الموت لن تكون أقل وجوداً مما كانت عليه قبل الميلاد، وذلك من أجل أن يكون البرهان تاماً.

فرد سقراط : بل إن هذا لمبرهن عليه من الآن ، يا سيمياس وأنت يا كيبيس، إذا شئتما ضم هذا البرهان الأخير إلى ذلك الذى كنا اتفقنا عليه من قبل، وهو أن كل ما هو حى ينشأ مما هو ميت. فإذا كانت [د] النفس موجودة قبلنا، وإذا كان من الضروري ألا تأتى إلى الحياة وتولد من أى شىء آخر إلا إذا ولدت مما هو ميت ومن حالة الموت، فكيف لن يكون ضرورياً أن تكون موجودة بعد الموت، حيث سيكون من الواجب عليها بعد ذلك أن تولد من جديد؟ وهكذا، إذن، فإن ما كنتما تتحدثان عنه مبرهن عليه من الآن. ولكن يبدو لى، رغم هذا، أنه سيسركما أنت وسيمياس، إذا ما

(١٤٤) الحد بمعنى النهاية ، والكلمة اليونانية المستخدمة (telos) تعنى الغاية أيضاً.

نحن فحصنا تلك البرهنة فحصاً عميقاً أكثر مما سبق<sup>(١٤٥)</sup>. ويبدو أنكما تخشيان، كالأطفال، ألا يحدث حقيقةً أن تفرق الريح النفس هباء عند خروجها من الجسد، [هـ] وأن تبددها، خاصة إذا حدث ولم يكن الجو خالياً من الرياح في لحظة الموت، بل كان الوقت وقت زوابع.

فضحك كيببيس وقال: افترض، يا سقراط، أن الخوف أصابنا وحاول إقناعنا، أو افترض بالأحرى، ليس أن الخوف انتابنا، بل كأن فينا طفلاً تخيفه مثل هذه الأشياء، فحاول إذن أن تقلع عنه خشية الموت كما لو لم يكن إلا كخيال المآة.

ورد سقراط : إنما ما يجب له هو التعزيم عليه كل يوم، وذلك حتى يذهب عنه الخوف<sup>(١٤٦)</sup>.

[٧٨] فقال : ولكن أنى العثور على مثل هذا المعزّم الصالح يا [٧٨]

سقراط بعدما تكون أنت، هكذا أضاف كيببيس، قد تركتتا؟

فرد سقراط : بلاد اليونان واسعة يا كيببيس، وهناك فيها في ناحية أو أخرى رجال طيبون، وكثيرة كذلك أجناس الشعوب الأجنبية<sup>(١٤٧)</sup> التي يجب التنقيب فيها كلها بحثاً عن ذلك المعزّم، بدون البخل بمال أو بجهد، فليس هناك وجه أنسب لصرف المال من هذا. ولكن يجب البحث عنه كذلك فيما بينكم وبين أنفسكم ، حيث إنه ربما لن يكون سهلاً أن تجدوا من هو أفضل منكم للقيام بهذا<sup>(١٤٨)</sup>.

(١٤٥) قارن ٧٠ ب.

(١٤٦) لا شك أن هذه الجملة مقصود بها المزاح ، ولكنه مزاح جاد يدل على صعوبة الموضوع والحاجة إلى إرساء الأمر على أساس متين أيا ما كان.

(١٤٧) ومصر على رأسها بلا أدنى شك، فهي موطن العلوم والأسرار بلا منازع ، وقد شعر أفلاطون بالحاجة إلى الرحلة إليها، وبقي بها على الأغلب مدة ليست بالقصيرة.

(١٤٨) في هذا مديح للغربيين وللجماعة الفيثاغورية، إن كان صحيحاً أنهما ينتميان إليها، وحض على استمرار البحث.

فقال كيببىس : هذا هو ما سنفعل من غير شك، ولكن [ب] فلنرجع إلى حيث توقفنا، إن كان ذلك يروق لك.

- بل إنه لمما يروق لى. وكيف لا يكون الأمر كذلك؟

فقال : أحسنت قولاً.

وعاد سقراط إلى الحديث : ينبغى أن نسائل أنفسنا هذا السؤال: أى نوع من الموجودات من خصائصه أن يعانى من هذه الحالة<sup>(١٤٩)</sup>: التبدد، وما هو النوع<sup>(١٥٠)</sup> الذى نخشى أن تحدث له هذه الحالة، وما النوع الذى لا نخشى عليه منها؟ وبعد هذا، ألن يكون علينا أن نفحص من جديد إلى أيهما تنتمى النفس حتى يكون لنا، بناء على هذا، أن نطمئن أو أن نخاف على أنفسنا؟

فقال : حق ما تقول.

[ج] - أو ليس من خواص المركب، ما هو بطبيعته مركب، أن يصيبه هذا: أن يتحلل على نفس النحو الذى تركيب عليه؟ وإذا حدث وكان هناك، من جهة أخرى، شىء غير مركب، ألن يكون من خصائصه وحده، أكثر من أى شىء آخر، ألا يكون موضوعاً لهذه الحالة؟

فقال كيببىس : يبدو لى أن الأمر كذلك.

- إذن، فإن تلك الأشياء التى تبقى دائماً هى فى ذاتها، ودائماً على نفس الحال، تكون بحسب أكبر احتمال أشياء غير مركبة، ومن جهة أخرى فإن الأشياء التى تكون أحياناً على نحو وأحياناً أخرى على نحو آخر، ولا تبقى دائماً هى، فإنها ستكون مركبة؟

- أعتقد فيما يخصنى أن الأمر كذلك.

(١٤٩) pathos ، أو "الإفعال" بمعناه الحرفى.

(١٥٠) لاحظ فكرة "النوع"، هنا وفى ٧٩ أ، وقارن "الجمهورية"، ٥٠٩ د.

واستطرد سقراط : فلنرجع الآن إلى تلك الأشياء موضوع [د] حديثنا السابق: تلك الماهية ذاتها التي ندلل على وجودها في أسئلتنا وفي إجاباتنا ، هل هي دائماً على نفس الحال وفي ذاتها، أم أنها أحياناً على نحو وأحياناً على نحو آخر؟ المساواة في ذاتها، الجمال في ذاته، كل ما يوجد في ذاته ، وباختصار الموجود حقيقةً، هل يقبل التحول أياً ما كان على أي نحو؟ أم أن كل واحد من هذه الموجودات في ذاتها، في وجودها ذي الطبيعة الواحدة وقائمة بذاتها في ذاتها، يبقى دائماً على نفس الحال وفي ذاته، ولا يقبل مطلقاً وعلى أي نحو أن يصير شيئاً مختلفاً عما كان<sup>(١٥١)</sup>؟

فأجاب : بل هو يبقى بالضرورة على نفس الحال وفي ذاته يا سقراط.

- واستطرد سقراط :

وماذا عن الأشياء الجميلة المتعددة، مثل البشر أو الخيل [هـ] والملابس وكل ما شابه من غير ذلك، وهي التي تكون متساوية أو جميلة وتحمل نفس الأسماء<sup>(١٥٢)</sup> التي لكل تلك [الماهيات الحقيقية]؟ هل تبقى كما هي في ذاتها ، أم على العكس تماماً من هذه الماهيات، فإنه يمكن القول إنها ليست لا هي هي بالقياس إلى ذاتها ولا بالقياس إلى غيرها<sup>(١٥٣)</sup>؟

فقال كيبيس : الأمر من جديد على ما تقول : هي ليست أبداً على نفس النحو.

[٧٩] - ولكن هذه الأشياء من الممكن لمسها ومن الممكن رؤيتها [٧٩] ومن الممكن إدراكها بحاسة أخرى من الحواس، أما الأشياء التي تبقى في

(١٥١) الهدف من كل هذا هو نفي التغير للمثل وإثبات ثباتها.

(١٥٢) من أهم أوجه الارتباطات بين المثل والشئ المحسوس الذي يقع تحته أن الثاني يتسمى باسم الأول. ويمكن القول إن أحد المداخل الرئيسية إلى نظرية المثل هو المدخل اللغوي. ولكننا لم نشر في مقدماتنا إلى هذا الجانب، لأنه جدير بدراسة منفصلة تشمل كل محاورات أفلاطون.

(١٥٣) الشئ الحسي يصير أكبر أو أصغر (مثلاً) بالقياس إلى نفسه، وكذلك بالقياس إلى أشياء أخرى.



ذاتها على نفس الحال، من جهة أخرى ، فإنه ليس من وسيلة للوصول إليها إلا باستخدام العقل، حيث إنها خافية ولا يمكن أن يدركها النظر؟

- فرد كيبيس : كلامك حقيقي كل الحق .

وأضاف سقراط : فهل نقول إذن، إن شئت ، بأن هناك نوعين من الموجودات: النوع المرئي من جهة والنوع غير المرئي من جهة أخرى؟  
فرد : فلنقل بهذا.

- وبأن النوع غير المرئي هو دائماً على نفس الحال وفي ذاته، أما المرئي فليس أبداً هو هو (١٥٤)؟  
- فرد : ولنقل بهذا أيضاً.

[ب] واستطرد سقراط : والآن أجبنى : ألا يوجد فينا نحن أنفسنا شيء هو الجسد من جهة، والنفس من جهة أخرى؟  
فقال : هو كذلك.

- وبأى النوعين تقول إن الجسد أكبر شبيها وأكثر قرابة (١٥٥)؟  
فأجاب : واضح كل الوضوح أنه أشبه بالنوع المرئي وأقرب جنساً إليه.

- والنفس؟ هل هي مرئية أم خافية؟

فقال : على الأقل، فإن البشر لا يرونها ، يا سقراط.

- ولكن ألسنا نقصد بخصوص ما هو مرئي ما هو كذلك بالقياس إلى الطبيعة الإنسانية؟ أم أنك تعتقد أن ذلك بالقياس إلى طبيعة أخرى؟  
- بل هو بالقياس إلى الطبيعة الإنسانية.

(١٥٤) أى لا يحتفظ بذاتيته أو هويته.

(١٥٥) الشبه من حيث الخصائص، والقرابة من حيث الانتماء إلى نفس الجنس.

- فماذا نقول عن النفس؟ إنها مرئية أم غير مرئية؟

- هي غير مرئية.

- هي خافية إذن.

- نعم.

- وهكذا تكون النفس أكثر شبيهاً بالنوع غير المرئي من الجسد، ويكون الجسد أكثر شبيهاً بالنوع المرئي.

[ج] - هذا ضروري كل الضرورة يا سقراط .

- وألم نكن نقول منذ قليل<sup>(١٥٦)</sup> إن النفس حينما تستخدم الجسد في فحص شيء ما، سواء عن طريق النظر أو عن طريق السمع أو أية حاسة أخرى (لأن فحص شيء ما عن طريق إحدى الحواس ما هو إلا فحصه عن طريق الجسد)، فإن الجسد يجذبها نحو ما ليس أبداً على نفس الحال ولا في ذاته، وإنها تضل وتضطرب ويصيبها دوار كأنها سكرى، وذلك بسبب أنها اتصلت بأشياء على تلك الحالة؟

- تماماً.

[د] - أما عندما نقوم بالفحص هي ذاتها مع نفسها، فإنها تجرى إلى هناك حيث ما هو ظاهر نقي وما هو موجود وجوداً حقيقياً على الدوام وهو هو على نفس الحال، ولما كانت من نفس نوع هذا الوجود فإنها تبقى إلى جانبه وعلى الدوام، طالما كانت وحدها مع ذاتها وكان ذلك في إمكانها، وعند هذا فإنها تتوقف عن أن تضل، وتظل مع تلك الحقائق التي على نفس الحال دائماً وهي هي، وذلك بسبب اتصالها بتلك الأشياء<sup>(١٥٧)</sup>، أليست هذه الحالة للنفس هي ما يطلق عليه اسم "الفكر"؟

(١٥٦) ٦٥ أ وما بعدها.

(١٥٧) موضوع المعرفة يؤثر على طبيعة المعرفة، فمعرفة الحسيات تجعل النفس غير مستقرة، أي على شك، وعلى العكس من ذلك معرفة العقليات.

فرد كيبيس : إن ما نقول لجميل كل الجمال، وحقّ كذلك يا سقراط.

- إذن فبأى النوعين يبدو لك، اعتماداً على ما قلناه سابقاً [هـ] وما نقوله الآن، أن النفس أكثر شبيهاً، وإلى أيهما هي أقرب جنساً؟

فرد كيبيس: ما أحسب كل الناس يا سقراط، حتى لو كانوا من غلاظ العقول، إلا ويتفقون بعد اتباع هذا الطريق في البحث<sup>(١٥٨)</sup> أن النفس، عموماً ومن كل الجوانب، أشبه بما هو دائماً على نفس الحال أكثر<sup>(١٥٩)</sup> من شبيهاً مع ما ليس كذلك.

- والجسد؟

- أكثر شبيهاً بالآخر.

- وانظر الآن إلى الأمر على النحو الذي يلي. حينما تكون النفس

[٨٠] والجسد في صحبة كل منهما الآخر، فإن الطبيعة تأمر بأن يكون [٨٠] أحدهما كالعبد يؤمر، وأن يكون الآخر كالسيد يأمر. وعلى هذا الضوء، أيهما يبدو لك أكثر شبيهاً بما هو إلهي وأيها بما هو فان؟ أو لست تعتقد أن ما هو إلهي قد أعد طبيعياً ليكون سيّداً ولكي يحكم، أما ما هو فان فلكي يؤمر ولكي يكون كالعبد؟<sup>(١٦٠)</sup>

- هذا هو ما أعتقد.

- فأيهما تشبه النفس؟

- إنه من الواضح يا سقراط أن النفس تشبه الإلهي، أما الجسد فيشبه الفاني.

(١٥٨) methodos ، والمقصود البرهنة السابقة.

(١٥٩) انظر كذلك ٨٠ ب.

(١٦٠) لاحظ في هذه الفقرة إلتقاء الأخلاق بالمعرفة والوجود، والسياسة بالدين والفلسفة.

واستطرد سقراط : فافحص إذن يا كيبيس إذا كان لا ينتج من كل ذلك [ب] الذى قلناه أن النفس تشبه أقرب الشبه الإلهى والخالد والمعقول وذى الطبيعة الواحدة (١٦١) الذى لا يتحلل والذى هو ذاته دائماً على نفس الحال، أما الجسد، من ناحية أخرى، فإنه يشبه أقرب الشبه ما هو إنسانى وقان ومتعدد الطبيعة وغير معقول والذى لا يبقى أبداً هو هو على نفس الحال. هل لدينا ما نقوله ضد هذا، يا كيبيس الصديق، وأوليس الأمر هكذا؟

- بل هو كذلك.

- كيف إذن ؟ إن كانت الأمور هكذا، أفليس من الطبيعى أن يتحلل الجسد بسرعة، أما النفس فإنها لا تتحلل بالكلية ، أو أنها أقرب ما تكون إلى ذلك؟

[ج] - وكيف يُنكر هذا؟

فقال سقراط : فتصور إذن أنه بعد أن يموت الإنسان، فإن الجزء المرئى منه، أى الجسد، الذى يرقد فى مكان مرئى، والذى نسميه بالجثة، والذى من الطبيعى له أن يتحلل وأن يتفتت وأن يتبخر، لا يأتى عليه على الفور شىء من هذا، بل يبقى على ما هو عليه مدة طويلة، إلى حد ما، من الزمن، وإذا كان المرء يموت وجسده فى حالة نضرة وكان ذلك فى فصل مناسب من السنة، فإن تلك المدة تكون أطول. لأن الجسم حينما يكون قد جُرد من اللحم وحُطط كما تحنط الأجسام فى مصر، فإنه يظل كما هو أو يكاد لمدة عظيمة من الزمن. [د] ومن جهة أخرى، فإن بعض أجزاء الجسم، حتى حينما يكون قد تعفن ، مثل العظم والأعصاب وكل ما شابه ذلك، تظل خالدة رغم هذا، أو كأنها كذلك. أليس كذلك؟

- نعم .

- وهكذا، فهذه النفس، وهي غير مرئية، التي تذهب إلى ذلك العالم الآخر المشابه لها، النبيل الطاهر النقي غير المرئي، إلى العالم الذي لا تبلغه الأنظار حقيقةً، إلى جوار إله طيب وحكيم، إلى حيث ستذهب نفسي أنا أيضاً بعد قليل، إن شاء الإله، هذه النفس التي لنا إذن والتي هي هكذا وعلى هذه الطبيعة، هل هي التي ستبعضر في الهواء وتفتني فور مغادرتها الجسد كما تقول الغالبية من الناس؟ ما أبعد هذا، يا صديقي كيبيس وأنت يا سيمياس. [هـ] وإنما الأخرى من ذلك أن يكون الأمر على ما يلي<sup>(١٦٢)</sup>. إذا غادرت النفسُ الجسمَ طاهرة لا تجر وراءها شيئاً مما ينتمى إليه، وذلك بعد أن لم يكن لها خلال الحياة أية مشاركة معه برغبتها، بل إنها كانت تفر منه وتلتفت هي ذاتها حول نفسها، لأنها تمرست على ذلك دائماً، والنفس التي تكون كذلك لا تفعل شيئاً آخر غير التفلسف بالمعنى الحق لهذه الكلمة، وتكون [أ١] قد تمرست حقيقةً على الموت في يسر وسهولة. أم أنك لا [أ١] تعتقد أن هذا هو ما يمكن أن يكون التدرب على الموت؟

- بل هو كذلك تماماً.

- فإذا كان هذا هو حال النفس، أفلن تذهب إلى المشابه لها، غير المرئي، الإلهي والخالد والحكيم، ويصير لها، عند وصولها، أن تصبح سعيدة، وقد ابتعدت عنها الضلالة والجنون وألوان الخوف وألوان الحب الهمجية، وغير ذلك من ألوان الشرور التي تصيب الإنسان، بحيث إنها، كما يقال عن قبلوا في "الأسرار"، تبقى حقيقة ما بقي من الزمن بجوار الآلهة؟ هل سنقول بهذا يا كيبيس أم سنقول شيئاً آخر؟

فرد كيبيس: بل هذا هو ما سنقول، وحق زيوس.

[ب] - أما إذا كانت النفس، فيما أظن، ملوثة ولم تتطهر وهي تغادر الجسد، بسبب أنها كانت مصاحبة للجسد طوال الوقت، معتنية به وعاشقة إياه، وتركته يسحرها بشهواته وملذاته، إلى حد أن تعتقد أنه ليس هناك من

(١٦٢) قسم جديد في عرض سقراط يتناول فكرة الطهر على الخصوص.

شئ حقيقى إلا ما اتخذ شكلاً جسدياً، أى ما أمكن لمسه ورؤيته، وشربه أو أكله أو الاستفادة منه فى أمور الحب، وأما إذا اعتادت على كراهية ما ليس بظاهر أمام الأعين وغير مرئى لها، ولكنه معقول ويمكن بالفلسفة<sup>(١٦٣)</sup> إدراكه، واعتادت على الاضطراب أمامه وعلى الهرب منه، فهل تعتقد أن نفساً [جـ] هذه حالها ستكون خالصة قائمة بذاتها وهى تغادر الجسد؟

فرد : كلا ، على الإطلاق.

- أما أنا فأعتقد أنها ستكون محملة بما هو ذى طبيعة جسدية، والذى جعله يدخل فى طبيعتها هو صحبتها للجسد وعيشها معه خلال حياتها المشتركة من غير انفصال، وخلال عنايتها الطويلة به.

- هو كذلك.

- ولكن يجب الاعتقاد، أيها الصديق، أن هذا<sup>(١٦٤)</sup> سيكون ذا وزن، ثقيلاً أرضياً، ومثل هذه النفس، ومعها هذا، تنقل وتنجذب إلى الخلف نحو العالم المرئى بتأثير خوف العالم غير المرئى وخوف هاديس، كما يقال، [د] وهى تلف وتدور حول المقابر والمدافن، التى رؤى بالفعل حولها بعض خيالات النفوس التى اتخذت شكل الأشباح، وهى الصورة التى تقدمها مثل تلك النفوس التى غادرت الجسد غير طاهرة، بل كانت على علاقة اشتراك مع [الجسد] المرئى، وهذا هو السبب فى أنها تترك بالنظر.

- هذا محتمل يا سقراط.

- محتمل بالطبع يا كيببىس. أما غير المحتمل فهو أن تكون هكذا<sup>(١٦٥)</sup> نفوس البشر الأخيار، بل هى نفوس الأشرار التى سيجبرها حكم الضرورة على أن تهيم على وجهها حول تلك الأماكن عقوبة لها على طريقة حياتها السابقة التى كانت طريقة سيئة، وستظل كذلك ضالة على وجهها حتى تقيد

(١٦٣) الفلسفة هنا هى عملية التفلسف ذاتها ، أى التأمل العقلى والبرهنة.

(١٦٤) أى ما هو ذو طبيعة جسمية.

(١٦٥) أى على النحو الموصوف فى الفقرة السابقة.

من جديد في أحد الأجساد، وذلك تحت إغراء [هـ] رفيقها الذي يخفها، ألا وهو العنصر ذو الطبيعة الجسدية. وكما هو منتظر، فإنها ستقيد في طبائع<sup>(١٦٦)</sup> مشابهة لتلك التي حدث بالفعل أنها تعودت عليها<sup>(١٦٧)</sup> أثناء الحياة.

- ولكن ما هي هذه الطبائع التي نتحدث عنها يا سقراط؟

- هذه أمثلة : فهؤلاء الذين تعودوا على البطنة وعلى الإفراط وتعدى الحدود وعلى معاقرة الخمر ولم ينهوا أنفسهم عنها، هؤلاء سيدخلون فيما هو محتمل في جنس الحمير [١٨٢] وغير ذلك من الحيوانات الوحشية. [٨٢] أو لا تعتقد ذلك؟

- بل إن ذلك محتمل كل الاحتمال.

- وهؤلاء الذين فضلوا فوق كل شيء ارتكاب الظلم وأن يكونوا طغاة وناهبين سيخلون في أجناس الذئب والصقور والحدأة . وإلا فأين خلاف هذا يمكن أن تذهب مثل تلك النفوس؟

فقال كيبيس : ستدخل بلا شك في مثل هذه الأجناس.

واستطرد سقراط : وكذلك فإنه من الواضح أين تذهب كل من النفوس الأخرى بحسب ما شابه نهجها في الحياة.

فرد : هذا واضح بالتأكيد ، من ينكر هذا؟

وقال سقراط : وهكذا فإن أسعدها ، وهي التي تذهب إلى أفضل مكان، ستكون تلك التي زولت الفضيلة المدنية والاجتماعية، [ب] وهي

---

(١٦٦) هذه ترجمة لما مفردته ethos ، ولعل الأفضل كان ترجمتها "بخلق" وجمعها أخلاق، لولا عدم وضوح هذا المعنى مباشرة. وفي المعجم الوسيط أن "الخلق" "حال للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال من غير حاجة إلى فكر وروية"، فهو عادة قوية ونتيجة لتعود طويل.  
(١٦٧) أو سارت أو تدربت عليها.

الفضيلة التي تسمى بالاعتدال والعدل، والتي تأتي بالعادة والتدرب بدون الفلسفة والعقل.

- ولكن كيف ستكون هذه أسعدها؟

- لأنه من المحتمل أن تعود إلى جنس ذى طبيعة اجتماعية ووديع مستأنس، مثل جنس النحل والزنابير والنمل، أو أن تعود من جديد إلى جنس الإنسان، فيخرج منها رجال متزنون معتدلون.  
- هذا محتمل.

- أما العودة إلى جنس الآلهة فلن يكون إلا للنفوس التي اشتغلت بالفلسفة وغادرت الجسد طاهرة [جـ] كل الطهر، فليس من المسموح بالوصول إلى هذا إلا لمحِب المعرفة. لهذا كله، يا عزيزي سيمياس وكيبيس، يبتعد الفلاسفة الحقيقيون بأنفسهم عن كل شهوات الجسد ويقاومونها ولا يسلمون أنفسهم لها، ليس لأنهم يخشون خراب بيوتهم أو الفقر، كما هو حال غالبية البشر من محبى الثروات، وليس كذلك لأنهم يرهبون فقد مراكز التشريف، كلا ليس لهذه الأسباب أنهم يبتعدون عن شهوات الجسد.

فرد كيبيس : وما كان هذا فى الحق، يا سقراط، ليليق بهم.

[د] وعَلَّق سقراط : كلا بالطبع، وحق زيوس . ولهذا السبب يا كيبيس، فإن كل هؤلاء الذين يهتمون اهتماماً ما بنفوسهم، ولا يقضون حياتهم فى خدمة الجسد، يعطون ظهورهم لكل هذه الأشياء، ولا يأخذون نفس طريق الآخرين الذين لا يدرون إلى أين يذهبون، أما هم فمقتنعون أنه لا ينبغى السلوك بما يخالف الفلسفة أو يعارض ذلك التحرر والتطهير الذى تقوم به، بل يتجهون وجهتها تابعين لها إلى حيث تقودهم.

- كيف ذلك يا سقراط؟



- فقال : سأقول له . واستطرد : يعرف محبو المعرفة [هـ] أن الفلسفة، حينما تأخذ أمر نفوسهم بين أيديها، أنها كانت بمنتهى البساطة مقيدة إلى الجسد ملتحمة به، ومجبرة أن تنظر إلى الموجودات الحقيقية كما لو كانت تنظر إليها من خلال قضبان سجن وليس مباشرة وبذاتها، وكانت تتقلب في جهل شامل. ولقد أدركت الفلسفة<sup>(١٦٨)</sup> جيداً أن أفضح ما في هذا السجن إنما كان من صنع الشهوات، وذلك إلى حد أنه كأنما كان السجن نفسه هو الذي يعاون أشد المعاونة [أ٨٣] على شد وثاقه. أصدقاء المعرفة [أ٨٣] يعرفون إذن، كما كنت أقول، أن الفلسفة، وقد أخذت أمر النفس وهي على هذه الحالة، تبدأ في تشجيعها<sup>(١٦٩)</sup> في لطف وتحاول أن تفك قيودها مبينة لها، من جهة، أن البحث باستخدام العيون مملوء بالخداع، وخداع كذلك للبحث باستخدام الأذان أو أية حاسة أخرى، وموصية لها من جهة أخرى أن تبتعد عن تلك الحواس طالما لم تكن مضطرة إلى استخدامها، وأن تضم نفسها على نفسها وأن تجمع أطرافها، وألا تضع ثقتها في شيء إلا [ب] في ذاتها هي نفسها وأنها يجب في المستقبل أن تعقل الموجودات في ذاتها واحدة واحدة هي ذاتها مع ذاتها. وأما إذا حدثت وفحصت شيئاً بوسائل أخرى، شيئاً من الأشياء التي تتغير من شكل إلى آخر، فإن عليها أن تعرف أنه ليس في ذلك أية حقيقة، حيث إن تلك الأشياء محسوسة ومنظورة، أما ما تراه هي بذاتها فإنه معقول وغير منظور. وهكذا فإن نفس الفيلسوف الحقيقي، مقتنعة بأنها لا ينبغي أن تعارض هذا التحرر، تبتعد إذن عن الملهيات والشهوات والأحزان والمخاوف بقدر ما تستطيع، وتتفكر في الأمر، وتجد أن المرء في حالة حدة اللذة أو الخوف أو الحزن أو الشهوة، لا يصيبه شر في عظم [جـ] الشرور التي قد يتوقعها، كالمرض أو كضياح

(١٦٨) لاحظ هنا تشخيص الفلسفة ، وكأنها ذات فاعلة قائمة بنفسها.

(١٦٩) لاحظ درجات قيادة الفلسفة للنفس، ولعلها تقليد لما يحدث في النحل الدينية ولدور القادة الذين يقودون المريدين الجدد، ويرتفعون بهم درجة فوق درجة حتى طبقة العضو الكامل.

الثروة الذى تجر إليه الشهوات، بل يصيبه عند ذلك أعظم الشرور جميعاً  
ومنتهاها، وهذا الشر يصيبه رغم أنه لا يضعه فى حسابه.

فسأل كيببىس : ما هو هذا الشر يا سقراط؟

- ذلك أن نفس كل إنسان مجبرة، فى الوقت الذى تعانى فيه لذة حادة  
أو من حزن شديد بسبب هذا الشيء أو ذلك، هى مجبرة أن تعتقد أن  
المصدر الرئيسى لما تعانى منه شيء واضح أعظم ما يكون الوضوح  
وحقيقى كل الحقيقة، هذا على حين أنه ليس كذلك. ومثل تلك الأشياء مرئية  
فى الأغلب . أليس كذلك؟

- تماماً.

[د] - ولكن فى هذه الحالة ألا تكون النفس أكثر ما تكون ارتباطاً  
بالجسد؟

- كيف ذلك؟

- لأنه كأن لكل لذة أو ألم مسماراً يربطها إلى الجسم ويشبكها معه  
ويجعلها ذات طبيعة تشبه طبيعة الجسد، حتى لتظن أنه حقيقى ذلك الذى  
يقول لها إنه كذلك. ولما كانت لها نفس آراء الجسد وتستمتع بنفس الأشياء  
مثله، فإنه من الضرورى أن تكون لها نفس أخلاقه ونفس تربيته، مما  
يجعلها غير قادرة على الوصول طاهرة إلى هاديس، بل تغادر الجسد دائماً  
وهى ملوثة به، بحيث إنها سرعان ما تسقط من جديد فى [هـ] جسد آخر،  
وتنبت فيه كما لو كانت بذرة، وتكون نتيجة هذا ألا يكون لها نصيب  
المشاركة فى وجود ما هو إلهى وطاهر نقى وبسيط ذو طبيعة واحدة.

فعلق كيببىس : إن ما تقول، يا سقراط، لحق كل الحق.

- لكل هذه الأسباب إذن يا كيببىس، فإن محبى المعرفة لهم الحق أن  
يسموا كذلك بالمعتدلين وبذى الشجاعة، وليس للأسباب التى يدعيها العامة.  
أم لعلك تعتقد أن ذلك إنما هو لتلك الأسباب؟

- بالفعل هو ليس لتلك الأسباب ، إنما تفكر نفس الفيلسوف على نحو ما قلت: فهي لا تعتقد أن على الفلسفة أن تحررها من جهة، لكي تتجرف هي، من جهتها، لحظة تحريرها على يد الفلسفة، في تيار الملاذات والأحزان، وتقيد نفسها من جديد في عمل بلا نهاية على مثال بنيلوب<sup>(١٧٠)</sup>، التي كانت تفك من نسيجها ما كانت قد نسجت، كلاء، بل هي تدبر لنفسها الهدوء<sup>(١٧١)</sup> من جهة تلك الأشياء، وتترك البرهان العقلي يقودها وتمسك به على الدوام، متأملة ما هو حقيقي وإلهي وليس موضوعاً للظن<sup>(١٧٢)</sup>، [ب] فيكون لها فيه غداء، وهي على اعتقاد أنه هكذا ينبغي أن تحيا طوال ما كان مقدرًا لها أن تحيا، وبعد الوفاة فإنها تذهب إلى ما هو من نفس طبيعتها، وتتخلص من الشرور الإنسانية. إذن، مع مثل هذه التربية التي أخذت بها نفسها، فليس هناك من خطر يا سيمياس وأنت يا كيبيس، أن تخشى النفس من أن تتفرق شتاتاً، وهي تغادر الجسد، أو أن تبعثرها الريح هباء وأن تذهب بها كل مذهب، على نحو لا تكون معه بعد ذلك موجودة في أي مكان على الإطلاق<sup>(١٧٢ مكرر)</sup>.

(١٧٠) الزوجة الفاضلة الوفية لأحد أبطال حرب طرواده، أوديسيوس، وكانت تُصبر خطابها الكثيرين، الذين اعتقدوا في موت الزوج وألحوا عليها أن تقبل أحدهم، بأنها ينبغي أن تنتهي أولاً من نسيج تنسجه، ولكنها كانت تفكه كل ليلة.

(١٧١) يرتبط بالكلمة اليونانية المقابلة هدوء البحر، ولهذا اخترنا فوق تعبير "تتجرف في تيار...".

(١٧٢) الظن ضد العلم، وهو ليس يقينياً.

(١٧٢ مكرر) وهكذا يكون سقراط قد رد على التخوف الذي عرضته سطور ٧٧ ب - هـ، في بداية هذا القسم (ص ١٥٧ مما سبق).

(٤)

## اعتراضات وشكوك (٨٤ج - ٩١ج)

[٨٤ج] خيم السكون للحظة طويلة بعد هذه الكلمات من سقراط، وكما كان يبدو للناظر، فإن سقراط نفسه كان مستغرقاً فيما كان قد قيل أثناء الحديث، وكذلك كنا نحن في معظمنا. ولكن كيبيس وسيمياس تبادلوا بضع كلمات فيما بينهما بصوت خفيض، فلما رأى سقراط ذلك تكلم وقال لهما: ما الأمر؟ هل يبدو لكما أن ما قيل ليس كافياً؟ كثيرة هي في الحق دواعي الشكوك والاعتراضات، وذلك إذا ما كان المرء يريد أن يفحص الأمر كما ينبغي. أما إن كنتما تفكران في شيء آخر، فليس لى أن أتدخل. ولكن إن كنتما في حيرة أمام شيء يخص موضوعنا، فلا تترددا لحظة في أن تتكلما [د] وأن تعرضا ما يحيركما، وذلك إذا كان يبدو لكما، على نحو ما، أن هناك ما هو أفضل ليقال، وخذوني من جديد معاوناً لكما إن كنتما تعتقدان أنه سيمكنكما الخروج من تلك المشكلات التي تحيركما بمساعدتي (١٧٣).

فرد سيمياس: إذن، فسأقول لك الحقيقة يا سقراط. فمنذ لحظة وكل منا في حالة من الحيرة أمام بعض الصعوبات، ويحض الآخر ويدفعه إلى أن يسألك، لأننا نرغب بشدة في الاستماع إليك، ولكننا ترددنا وخشيناً أن نعكر عليك صفوك، لأن هذا قد يكون كريهاً إليك بسبب الموقف الذي أنت فيه الآن.

فلما سمع سقراط هذا ضحك في رفق، وقال: ياه، ياه ياسيمياس. لكم سيكون صعباً على أن أقنع الرجال الآخرين [هـ] بأنى لا أرى في مصيرى الحاضر كارثة إذا كنت لا أستطيع إقناعكم أنتم أنفسكم، وإذا كنتم تخشون ألا أكون على مزاج أسوأ مما كنت عليه في حياتى السابقة (١٧٤). والظاهر

(١٧٣) أى معنى.

(١٧٤) أى على غير مزاجه المعتاد.

أننى أبعدو أمامكم أقل قدرة على التنبؤ من البجع، وهى التى حينما تشعر  
 يندو أجلها تغنى أطول وأجمل مما غنت [٨٥] أثناء حياتها السابقة، فرحة [٨٥]  
 بأنها على وشك الرحيل إلى الإله الذى هى فى خدمته. ولكن البشر، بسبب  
 خشيتهم الموت، يتهمون البجع زوراً، ويقولون إنها تنتحب أمام الموت  
 وتغنى بسبب حزنها. وهم لا يدركون أن أى طائر لا يغنى وهو على جوع  
 أو وهو يشعر بالبرد أو وهو يشكو من أى مصدر آخر للألم، ولا حتى  
 البلبل أو عصفور الجنة أو الهدهد، وهى التى يقال إنها تغنى انتحاباً بسبب  
 الحزن. أما أنا فلا يبدو لى أنها لا هى ولا البجع تغنى [ب] حزناً، بل أعتقد  
 أنها لما كانت طيور الإله أبوللون، فإنها تنبأ بالغيب وتترك بصيرتها  
 الخيرات التى ستلقاها فى هاديس، فتغنى وتفرح فى ذلك اليوم أكثر مما  
 فعلت فيما سبق من الزمن. وأنا أعتقد من جانبى أننى أنا نفسى أقوم بنفس  
 الخدمة التى تقوم بها البجع، وأننى مكرس لنفس الإله، وأعتقد كذلك أن  
 قدرتى على التنبؤ التى مصدرها سيدنا ليست أقل من قدرتها، وأننى لست  
 أقل منها شجاعة أمام مغادرة الحياة. لكل هذا إذن، يجب أن تقولوا وأن  
 تسألوا ما شئتما طالما سمح بذلك الأحد عشر<sup>(١٧٥)</sup> المفوضون من الأثينيين.

فقال سيمياس : ما أجمل ما قلت. وسأقول أنا من جانبى [ج] ما  
 يحيرتى، ثم يعرض هو من جانبه كيف لا يقبل ما قيل . إننى أعتقد يا  
 سقراط، وأنت كذلك لا شك، أنه من المستحيل الوصول إلى المعرفة اليقينية  
 فيما يخص هذه المسائل خلال هذه الحياة الحالية، أو أنه شئ صعب كل  
 الصعوبة، ورغم هذا، ومن جهة أخرى، فإن عدم فحص ما يقال بشأنها من  
 كل النواحي وبكل الطرق والاستسلام قبل أن يجهد المرء نفسه فى بحث  
 الموضوع من كل الجوانب، سيكون ذلك من شأن رجل بغير صلابة. ذلك  
 أنه يجب أن يتحقق أحد شئتين: إما تعلم ما عليه الأمر<sup>(١٧٦)</sup> أو اكتشافه،  
 وإما، إن كان هذا وذاك مستحيلين، الأخذ على الأقل بالأفضل من بين

(١٧٥) وهم المسئولون عن السجن. راجع ٥٩هـ.

(١٧٦) أى طبيعة الشئ موضع الفحص.

مذاهب البشر وأصعبها على الدحض، [د] وأن نجازف بعبور هذه الحياة محمولين عليها وكأنها رَمَتْ<sup>(١٧٧)</sup>، اللهم إلا إذا أمكننا العبور على نحو أكثر أمناً وأقل مجازفة على مركبة أكثر ثباتاً، وأعنى بذلك مذهباً إلهياً<sup>(١٧٨)</sup>. وهكذا فإننى لا أتردد الآن فى سؤالك حيث إن هذه هى إرادتك، ولن ألومن نفسى فيما سيأتى من الوقت لأننى لم أقل الآن ما تراءى لى. فالحق يا سقراط أننى عندما أتأمل فيما قيل، سواء مع نفسى أو مع كيببىس، فإنه لا يبدو لى كافياً ومقنعاً تماماً.

[هـ] وهنا رد سقراط : وربما كان ما بدا لك صحيحاً بالفعل يا صاحبنى. ولكن فلنقل لى كيف لم يكن ما قيل كافياً ومقنعاً.

فاستطرد سيميائس : ذلك أنه يمكن قول نفس الشىء حول الانسجام وحول أمر القيثارة وأوتارها، حيث إن الانسجام ، فى القيثارة التى وُقِّعت أوتارها، شىء غير منظور وغير جسمى وجميل كامل الجمال [٨٦] [٨٦] وإلهى، هذا على حين أن القيثارة نفسها والأوتار أشياء مادية، لها طبيعة الجسم، ومركّبة وأرضية ومن جنس الأشياء الفانية. فلو حدث الآن أن هُشِّمت القيثارة أو قطعت أوتارها أو كسرت، فقد يأتى أحد ليصر، على نفس طريقة برهنتك أنت، على أنه من الضرورى أن يبقى ذلك الانسجام الموسيقى وألا يفنى، باعتبار أنه ليس من الممكن أبداً أن تبقى القيثارة وقد قطعت أوتارها ولا هذه الأوتار وهى ذات الطبيعة الفانية، على حين يفنى الانسجام قبل تحطم ما هو فان، [ب] بينما هو من نفس طبيعة ما هو إلهى وما هو خالد ومن نفس جنسه. كلا، وهو سيقول بأنه من الضرورى أن يوجد الانسجام نفسه فى مكان ما، وسيسبقه الخشب والأوتار إلى الفساد وقبل أن يأتى عليه هو شىء ما<sup>(١٧٩)</sup>. وليس هناك من شك يا سقراط، فيما أعتقد من جانبى، أنك تدرى أنت نفسك أن تصورنا للنفس هو تصور مشابه

(١٧٧) أخشاب مشدودة يُعبر بها الماء طوفاً.

(١٧٨) أو وحيا إلهياً، أى أُلقت به الآلهة وتكون هى مصدره.

(١٧٩) أو تحل به (pathein) حالة ما.

جداً: فكما أن جسمنا في توتر ومشدود تحت تأثير الحار والبارد ، الجاف والرطب وغير ذلك مما شابهه، فكذلك توجد النفس [جـ] من مزيج هذه الأشياء ومن انسجامها، وذلك حينما تكون قد مزجت مع بعضها البعض مزجاً جميلاً وبمقياس. والآن، إذا كانت النفس انسجاماً بالفعل، فإنه من الواضح أنه إذا استرخى جسمنا بعيداً عن الاعتدال أو توتر ، تحت تأثير الأمراض والشورور الأخرى، فمن الضروري أن تبدأ النفس فوراً في الفناء، حتى رغم كونها ذات طبيعة إلهية، كما هو حال ألوان الانسجام الأخرى في الأصوات وفي كل أعمال الصانع، هذا على حين أن بقايا كل جسم تقاوم وتبقى مدة طويلة، [د] حتى تحرق أو تتعفن. فانظر إذن ماذا سنقول ضد هذه الحجّة<sup>(١٨٠)</sup>، إذا ما اعتبر بعضهم أن النفس مزيج من العناصر التي في الجسد، وأنها تفنى الأولى فيما يسمى بالموت.

فحملق<sup>(١٨١)</sup> سقراط كما هي عادته في كثير من الأحيان، وقال مبتسماً: لا شك أن سيمياس يقول أشياء معقولة، وإذا كان هناك من بينكم من هو أقدر مني على الإسراع بحل، فلم لا يجيبه<sup>(١٨٢)</sup>؟ فالحق أن سيمياس فيما يبدو قد أصاب البرهان<sup>(١٨٣)</sup> بضربة قوية. ولكني أعتقد أنه يجب، قبل الرد عليه، سماع [هـ] ما يعترض به كيبيس من ناحيته على البرهان، فنجنى هكذا وقتاً للتفكير فيما سنقول، وبعد أن نكون قد استمعنا إليهما، فإما أن ننضم إلى جوقتهما، إذا ما بدا لنا أنهما أحسنا الغناء، وإلا تكون قد ثبتت هكذا قوة الحجّة. فهيا إذن، يا كيبيس، قل أي شيء حيرك أنت أيضاً ودفع بك إلى الشك<sup>(١٨٤)</sup>.

(١٨٠) أو هذه النظرة أو النظرية.

(١٨١) حملق الرجل فتح عينيه ونظر نظراً شديداً، و"حدج".

(١٨٢) لأن البحث مشترك بين الجميع.

(١٨٣) أو نظرية خلود النفس.

(١٨٤) منذ ٨٤ جـ ومفهوم الشك يسيطر على جو الحوار.

فأخذ كيبيس الكلمة وقال: وما أنذا أفعل. إننى أعتقد أننا لازلنا حيث كنا، ولا تزال النظرية تتعرض [٨٧] لنفس الاعتراض الذى ذكرناه من [٨٧] قبل<sup>(١٨٥)</sup>. أما أن نفوسنا كانت موجودة قبل دخولها فى هذه الهيئة [الجسمية]، فهذا موضوع لن أعود إليه حيث إن الأمر قد بُرهن عليه على أجمل نحو، بل، إذا لم يكن فى هذا التعبير غلواء، وبطريقة مقنعة كل الإقناع. أما أنها توجد فى مكان ما بعد الموت، فهذا ما لا أجدنى مقتنعاً به. ولكنى لا أوافق سيمياس فى اعتراضه بأن النفس قد لا تكون أقوى من البدن وأكثر منه بقاء ودواماً، لأننى أعتقد أن النفس تتفوق عليه كثيراً فى كل هذه الجوانب. وهنا قد يقول البرهان: "فما الذى لا يزال يجعلك إذن فى شك مادمت ترى أن الجزء الأضعف من الرجل يظل موجوداً بعد موته؟ أو لا تعتقد [ب] أنه من الضرورى أن يُحفظ الجزء الأكثر بقاء. ودواماً منه؟" والآن، فانظر، بالتقياس إلى هذا، إن كنت أقول شيئاً ذا قيمة، لأننى أحتاج، فيما يبدو، أنا أيضاً إلى تشبيهه كما فعل سيمياس. فيظهر لى أن كلامنا هذا يشبه ذلك الكلام الذى يقال بخصوص حائك عجوز قد مات، من أن الرجل لم يمت بل إنه موجود فى مكان ما وفى حال طيبة، وقد يُوتى بدليل على ذلك الملابس التى كان يرتديها والتى نسجها هو نفسه، حيث إنها فى حال طيبة ولم تبلى، [جـ] وإذا لم يعتقد أحد فى هذا، فإنه سيُسأل أى النوعين أكثر بقاء ودواماً: نوع الإنسان أم نوع الملابس التى يستخدمها والتى يحملها، فإذا أجاب بأن النوع الأقدم هو نوع الإنسان، فسيعتقد أنه قد تم البرهان على أن الرجل موجود وفى حال طيبة، حيث إن الأكل بقاء ودواماً لم يبيل بعد.

إن الأمر ليس كذلك يا سيمياس فيما أعتقد. فانظر أنت أيضاً<sup>(١٨٦)</sup> فيما سأقول. ويسهل على الجميع أن يدركوا سذاجة من يقول ذلك الكلام. فهذا الحائك، بعد أن أبلى وحاك مثل تلك الملابس، قد مات بعد العدد الوافر

(١٨٥) انظر ٧٧ ب - جـ.

(١٨٦) إشارة غامضة. ولعلها تشير إلى ٨٧ أ. وانظر كذلك ٨٧ د حول أيهما أبقى:

البدن أم النفس.



منها [د] إلا، فيما أعتقد ، بعد الأخير منها. ولكن ليس في هذا ما يجعل الرجل أقل قيمة من الثوب أو أكثر ضعفاً. هذا التشبيه نفسه، فيما أعتقد، يصدق على النفس في علاقتها بالجسد. ويبدو لى أنه يتحدث بحساب ذلك الذى سيقول بخصوص تلك الأمور مثل هذا الكلام: إن النفس، من جهة، طويلة العمر، أما الجسد، من الجهة الأخرى، فإنه أكثر ضعفاً وأقل عمراً. ولكن من الممكن أن يقال إن كل نفس من النفوس تستهلك عديداً من الأجساد، وخاصة إن كانت على الحياة كثيراً من السنين، وذلك إذا اعتبرنا أن الجسد يسيل كالتيار ويفنى، بينما يظل الإنسان حياً، [هـ] هذا على حين أن النفس تتسج دائماً من جديد ما استهلك. ولكنه سيكون من الضروري، حينما تقضى النفس، أن تجد عليها آخر ثوب نسجته، وأن تبلى قبل هذا وحده، وحينما تكون النفس قد فنت، يُظهر الجسد على الفور طبيعة ضعفه، وسرعان ما ينحل ويفسد. وهكذا، لما كان من غير الممكن حتى الآن أن نضع ثقتنا في هذه الحجة، فليس لنا أن نجسر على اعتبار أن [٨٨] نفسنا [٨٨] تظل موجودة، بعد الموت، في مكان ما.

وإذا سلّم أحد لمن يقول هذا الكلام أكثر مما فعلت أنت (١٨٦ مكرر)، واتفق معه أن نفسنا توجد ليس فقط في وقت سابق على ميلادنا، بل إنه ليس هناك ما يمنع من أن تظل بعض النفوس موجودة بعد الموت، وأن تستمر في الوجود، وأن تولد وأن تموت من جديد مرات عديدة، لأن النفس بطبيعتها شيء قوى بحيث تستطيع تحمل الميلاد مرات متعددة، إذا اتفق أحد معه على هذا، ولكن مع رفض التسليم له بأن النفس لا ترهق خلال هذه النشآت المتعددة، وأنها لا تنتهى بأن تفنى تماماً في إحدى ميّاتها (فقد يقال إن هذه [ب] الميتة وهذا التحلل في الجسد الذى سيحمل إلى النفس فناءها، قد يقال إن أحداً لا يعرفهما، لأنه من المستحيل على أحد منا أن يدرك طبيعتهما)، إذا كان الأمر كذلك، فإن أى شخص سيجابه الموت في جسارة

(١٨٦ مكرر) الأغلب أن الناقد المتخيل لا يزال يتكلم مع كيببىس، ولكنه يمثل آراء كيببىس فى الواقع.

لن تكون جسارته مقامة على أساس عقلى، اللهم إلا إذا استطاع البرهنة على أن النفس خالدة كل الخلود ولا يأتى عليها الفناء. فإن لم يفعل، فإنه من الضرورى أن يخشى ذلك الذى هو على وشك الموت ألا تهلك نفسه تماماً فى لحظة انفصالها عن الجسد<sup>(١٨٧)</sup>.

[جـ] عندنا سمعنا جميعاً كل هذا الذى قاله سيمياس وكيبيس شعرنا بشعور غير مريح، كما اعترف لبعضنا لبعض بعد ذلك. فالبرهان السابق كان قد أقتنعنا إقناعاً كبيراً، وها نحن نشعر من جديد بالاضطراب، وبأنه قد ألقى بالشك، ليس فقط بخصوص ما كان قد قيل، بل وكذلك بخصوص ما كان على وشك أن يقال بعد ذلك: فهل نحن غير جديرين بأن نكون قضاة<sup>(١٨٨)</sup>؟ أم أن الموضوع نفسه لا يسمح باليقين؟

إخيكراطيس: وإبنى لأعذركم يا فيدون، وحق الآلهة. فأنا نفسى، وقد استمعت إليك، خُيِّلَ إليَّ أن هناك فى من يقول: [د] "فى أى برهان إذن سنضع ثقتنا؟ فقد كان برهان سقراط مقنعاً أشد الإقناع، وها هو الآن يسقط فى أعماق الشك". فتلك النظرية بأن نفسنا نوع من الانسجام كانت ولا تزال حتى الآن تأخذ بنفسى أخذاً شديداً<sup>(١٨٨ مكرر)</sup>، وماقلته عنها ذكرنى بأننى كنت أنا نفسى على ذلك الرأى. وهكذا، فإننى أحتاج من جديد كل الحاجة، حتى أعود إلى ما كنت عليه، إلى برهان آخر يقنعنى بأن نفس من يموت لا تموت معه. فأستحلفك بزيوس، إذن: قل لنا كيف تابع سقراط برهنته؟ وهل [هـ] كان ظاهراً عنده هو أيضاً أن وقع الأمر كان ثقيلاً عليه، كما تقول إنه كان كذلك عليكم، أم لا؟ أم أنه سارع إلى نجدة نظريته فى غير هلع؟ وهل كانت نجدته لها قوة أم لم تكن كافية؟ عن كل هذا حدثنا على أدق نحو وأكبر تفصيل تستطيعه.

(١٨٧) حول اعتراضات سيمياس وكيبيس، انظر مقدمتنا وتلخيص أفلاطون هو نفسه كذلك، هنا فى ٩١ج - د، ٩٥ب - د. وفيما يلى تعليق فيدون.

(١٨٨) لأن حكمهم السابق عليها ظهر الآن أنه على غير أساس قوى. وراجع أيضاً ٦٣ هـ.

(١٨٨ مكرر) والأرجح أنها نظرية ذات أسس فيثاغورية.

فيدون: ما أكثر ما أدهشني سقراط ، يا إبيكراتيس، ما في ذلك شك، ولكنه لم يدهشني أكثر مما فعل في ذلك الموقف حينذاك. [١٨٩] أما أنه [٨٩] كان لديه ما يرد به، فليس هذا بالشيء العجيب في الحق. إنما ما أعجبنى أنا فيه كثيراً كان، أولاً، كيف تلقى في سرور وعطف وإعجاب ما قالاه هذان الشابان، وبعد ذلك كيف أدرك في لطف وحساسية وقع كلامهما علينا، وأخيراً، أنه عرف كيف يشفينا أحسن شفاء، وكيف أنه شجعنا لنمضي إلى الأمام، وقد كنا كالهاريين المهزومين، وأدارنا لنصاحبه ونفحص معه المسألة.

إبيكراتيس : وكيف كان ذلك؟

فيدون : سأقوله لك . كنت على يمينه، جالساً [ب] قريباً من سريره على مقعد واطيء، أما هو فكان أعلى كثيراً مني، فداعب<sup>(١٨٩)</sup> رأسي، وضم بين أصابعه شعري الذي كان ينزل على عنقي، وقد كانت هذه عادته حينما يحدث من وقت لآخر ويلعب شعري، وقال: إذن، فلا شك يا فيدون أنك قاطعه غداً، هذا الشعر الجميل. فرددت: يبدو هذا يا سقراط.

- بل لن تفعل ذلك غداً، إن أردت أن تصدقني.

فسألته : ولم إذن ؟

فقال : لأنني اليوم أنا نفسي قاطع شعري وأنت قاطع شعرك إذا ما قضى على نظريتنا، وإذا لم نستطع أن نعيد إليها الحياة. [ج] وعن نفسي، فإنني إذا كنت مكانك وأقلت مني البرهان، فإنني سأقسم كما يفعل الأرجيون<sup>(١٩٠)</sup> بالأدع شعري ينمو من جديد قبل أن أعاود الحرب وأنتصر على حجة سيمياس وحجة كيبيس.

(١٨٩) يفيض المعلقون في التعليق على هذا التعبير واستنتاج دلالته على علاقة فيدون بسقراط وعلى سن فيدون، ويستطيع المهتم بهذا الموضوع الرجوع إلى تلك التعليقات في المراجع المذكورة في التقديم.

(١٩٠) إشارة إلى قسم لأهل مدينة أرجوس بعد هزيمة لهم أمام إسبرطة.

فقلت : ولكن أمام اثنين، كما يقال، فإن هرقل<sup>(١٩١)</sup> نفسه لا يكون قادراً بما فيه الكفاية.

فرد : إذن، فادعني كما لو كنت إيوليوس، بينما ضوء النهار لا يزال هناك.

فقلت : إذن، فأنا أدعوك ليس باعتباري هرقل، بل كما يدعو إيوليوس هرقل.

فرد : الأمر سواء . ولكن فلنبدأ أولاً بأن نكون على حذر من علة<sup>(١٩٢)</sup> قد تصيبنا.

فسألته : أية علة تقصد ؟

[د] فقال : أن نصير من كارهي البرهان<sup>(١٩٣)</sup>، كما يصير البعض من كارهي البشر. واستطرد : فليس هناك من شر يصيب المرء أكبر من كراهية الاستدلالات العقلية. وتتشأ كراهية البرهان على نفس طريقة نشأة كراهية الجنس البشري. ذلك أن كراهية الجنس البشري تتسلل حينما نثق أشد الثقة في شخص ما في سذاجة وبلا خبرة، معتقدين راسخ الاعتقاد أنه رجل حق مستقيم<sup>(١٩٤)</sup> وأهل للثقة، ثم إذا بنا نكتشف بعد ذلك بقليل أنه شرير مخادع، وهكذا من جديد مع غيره وغيره. وعندما يحدث هذا للمرء مرات عديدة، وخاصة مع هؤلاء الذين كان يعتقد أنهم [هـ] أقربهم إليه وأشد رفاقه خلوصاً له، فإن الأمر ينتهي به، بعد أن يجرح المرة تلو الأخرى،

(١٩١) هو ممثل القوة عند اليونان. وفي الأسطورة أن إيوليوس أخ له غير شقيق، وقد دعاه هرقل إلى نصرته عندما هاجمه في نفس الوقت أخطبوط وسرطان ضخيم. وقد عُبد إيوليوس إلى جانب هرقل في مدينة طيبة، وكان أهلها يحلفون باسمه. والحديث عن "ضوء النهار" إشارة إلى بعض ما تحكيه تلك الأسطورة.

(١٩٢) أو من إصابة (pathos) أو من حادثة.

(١٩٣) ومن كارهي العقل بصفة عامة.

(١٩٤) حرفياً "صحيح". ويستخدم أفلاطون هنا الصفة التي تدل على الصحة.

إلى أن يكره كل الناس وإلى أن يعتقد أنه ليس هناك على الإطلاق أية استقامة<sup>(١٩٥)</sup>. أو لم تلاحظ أنت أن الأمر ينشأ على هذا النحو؟  
فأجبت : تماماً.

واستطرد : وأليس هذا قبيحاً؟ أليس واضحاً أن مثل هذا الشخص يحثك بالبشر في سذاجة وبلا خبرة بالشئون الإنسانية ؟ فلو كان قد دخل المعاملة بعد شيء من الخبرة والمعرفة، إذن لكان [٩٠] نظر إلى الأشياء [٩٠] كما هي عليه، أى أن الطيبين كل الطيبة والأشرار كل الشر، كلا من هذين الطرفين قليل، أما الكثرة الكثيرة فهي التي تقف موقفاً وسطاً.  
ولكني سألته : ماذا تقصد بهذا؟

فأجاب : كما هو الحال مع الرجال شديدي القصر وأولئك عظيمي الطول. هل تعتقد أن هناك أندر من العثور على من هو عظيم الطول أو شديد القصر، رجلاً كان أو كلباً أو أى شيء آخر؟ وكذلك الرجل شديد السرعة أو شديد البطء، عظيم الجمال أو شديد القبح، الأبيض كل البياض أو الأسود كل السواد؟ ألم تلاحظ في كل هذه الأمور أن أبعد الأطراف نادرة وقليلة العدد، وأما الحالات الوسطى فإنها عديدة ويسهل العثور عليها؟  
ورددت : هو كذلك تماماً.

[ب] وأضاف : أفلا تعتقد إذن أنه إذا أقيمت مباراة في الشر، فإنه سيظهر هنا كذلك أن الفائزين سيكونون في عدد قليل؟  
فأجبت : هذا هو المحتمل.

واستطرد : هو المحتمل بالفعل . ولكن التشابه بين البراهين والرجال ليس في هذا، وإنما أنت الذي قدنتي منذ لحظة إلى هذا وقد تبعتك<sup>(١٩٦)</sup>، كلا، بل ها هو موطن التشابه : حينما يعتقد إمرؤ أن برهاناً ما صحيح، وذلك بدون أن يكون له علم مخصوص بفن البرهان، ثم يأتي عليه بعد قليل ظن

(١٩٥) حرفياً "صحة".

(١٩٦) يعني سؤال فيديون : "ماذا تقصد بهذا؟"، ٩٠ أ.

فاسد، وهو سيكون هكذا أحياناً، وأحياناً أخرى ليس كذلك، وهكذا من جديد مع برهان آخر وآخر. ويحدث كثيراً أن [جـ] أولئك الذين يقضون وقتهم فى المجادلة<sup>(١٩٧)</sup> ينتهون، كما تعلم، بأن يعتقدوا أنهم صاروا علماء أوسع ما يكون العلم، وأدركوا وحدهم أنه ليس بين الأشياء ولا بين البراهين ما هو صحيح<sup>(١٩٨)</sup> ولا يقينى، وإنما كان كل الموجودات ببساطة فى يوريبوس يُرمى بها إلى أعلى وإلى أسفل، ولا شيء يبقى ثابتاً للحظة واحدة<sup>(١٩٩)</sup>.

فبادرت إلى القول : وإنه لحق كل الحق ما تقول.

واستطرد : إذن ، فإذا كان هناك، يا فيدون، برهان صحيح ويقينى فعلاً، وكان يمكن [د] إدراك ذلك<sup>(٢٠٠)</sup>، فستكون هذه الحالة مدعاة للثناء: وهى أن المرء، بعد أن يشارك فى بعض البراهين، التى تبدو أحياناً صحيحة وأحياناً أخرى لا تبدو كذلك، لا يعتبر ذاته هو نفسه مسئولاً ولا عدم صلاحيته<sup>(٢٠١)</sup> هو نفسه المسئولة، بل ينتهى، لأنه يعانى من ذلك، إلى أن يرضى بأن يلقى عن نفسه المسئولية ليحملها على البراهين، ولا يكف بعد ذلك طوال حياته الباقية عن كراهية البراهين وسبها ، فيحرم نفسه هكذا من حقيقة الموجودات ومن العلم اليقينى بهذه الموجودات<sup>(٢٠٢)</sup>.

فقلت : نعم وحق زيوس، سيكون ذلك مدعاة للثناء.

فقال : فأول شيء يجب علينا إذن هو أن نحذر هذا، وألا [هـ] ندع فكرة أنه ربما لم يكن هناك فى البراهين أى شيء صحيح تتسرب إلى نفوسنا، بل يجب علينا [أن نعتبر] بالأولى أننا نحن أنفسنا اللذين لا نسلك

(١٩٧) الأغلب أنه يقصد السفسطانيين وأتباعهم ومن سار على دربهم.

(١٩٨) انظر فوق هامش ١٩٤.

(١٩٩) لعل فى هذا إشارة إلى مذهب هيراقليطس فى السيلان الدائم للأشياء. ويوريبوس

اسم مضيق لا ينقطع فيه التيار بين مد وجزر.

(٢٠٠) أى أنه يقينى . لأن البرهان قد يكون يقينياً بغير أن ندرى.

(٢٠١) atekhneia ، أى عدم تخصصه.

(٢٠٢) لأن البرهان العقلى هو الوسيلة الوحيدة لمعرفة الحقيقة.

السلوك السليم، وأن نكون رجالاً بمعنى الكلمة فنضع كل حماسنا في السلوك على نحو سليم. وهكذا ينبغي أن تكون أنت والآخرون من أجل ما سيلى من كل العمر، [٩١] وأنا نفسى من جانبى من أجل الموت: ذلك أنه قد يحدث [٩١] أن أكون سالكاً أنا نفسى فى الموقف الحالى بإزاء هذه المسألة سلوكاً غير فلسفى، على طريقة محبى الغلبة<sup>(٢٠٣)</sup> المجردين من كل ثقافة وتعليم . فهؤلاء القوم حينما يتنازعون حول شىء، لا يعينهم أن يحددوا طبيعة الأمر الذى يدور حوله النقاش، حيث إن كل حماسهم يتجه إلى أن يقبل الحاضرون آراءهم. ولا أخالنى فى الموقف الحالى مختلفاً عنهم إلا من ناحية واحدة : فلست أتحمس من أجل أن يبدو ما أقول صحيحاً أمام الحاضرين، فليس هذا عندى إلا أمراً ثانوياً، وإنما من أجل أن أعتقد أنا نفسى إلى أكبر درجة ممكنة، أن ما أقول هو كذلك. [ب] هذا هو إذن، أيها الصاحب العزيز ، حسابى<sup>(٢٠٤)</sup>، وانظر كم هو طموح : فإذا كان ما أقول صحيحاً فعلاً، فلكم سيكون اعتقادى شيئاً جميلاً. وعلى العكس، إن لم يكن هناك شىء ينتظر من يموت، فسأكون قد وفرت هكذا على الحاضرين مؤنة سماع أناتى فى هذه اللحظات نفسها التى تسبق موتى. ولكن حالة الجهل هذه لن تستمر طويلاً عندى، وإلا لكان هذا أمراً سيئاً، بل هى ستتتهى بعد قليل.

واستطرد سقراط: وهكذا، يا سيمياس وأنت يا كيببىس، فإنى أتى مهيباً على هذا النحو للقاء النقاش. ولكن فيما يخصكما، إن أردتما إطاعتى، فإنه ينبغي عليكما أن تهتما [جـ] أقل الاهتمام بشخص سقراط وأن توجهها أكبر الاهتمام إلى الحقيقة<sup>(٢٠٥)</sup>، فإن بديت لكما أقول الحقيقة، فانتقروا معى عليها، وإلا فقاومانى بكل ما تستطيعان من حجج، آخذين حذرکم من أننى ربما كنت أضلل نفسى وأضللکم بفعل الحماس، وأترك فيکم، مثلما تفعل النحل، شوكتى قبل أن أذهب.

(٢٠٣) أى استهداف الفوز فى النقاش من أجل الفوز.

(٢٠٤) logizomai .

(٢٠٥) مبدأ رئيسى فى الحوار الأفلاطونى.

(٥)

تعميق البحث من جديد  
رد سقراط وبرهان جديد  
(٩١ ج - ١٠٧ د)

[٩١ ج] — ثم قال : والآن إلى العمل. وقبل كل شيء ذكّراني بما قلتما إن بدا لكما أنني لا أتذكره. سيمياس من جهته ، فيما أعتقد ، يشك ويخشى أن النفس، رغم أنها ذات وجود أكثر إلهية [د] وجمالا من الجسد إلا أنها ربما تفنى قبله، حيث أنها على هيئة انسجام. وأما كيبيس فإنه بدا لي متفقاً معي على أن النفس أكثر دواماً من الجسد، ولكنه يعتبر أنه ليس هناك من يستطيع أن يؤكد أن النفس، بعد أن تستهلك أجساداً عديدة، لن تفنى هي نفسها بعد أن تغادر آخر واحد منها، وألا يكون هذا هو الموت: هلاك النفس، حيث إن الجسد لن يتوقف أبداً عن الفناء. أليست هذه هي النقاط ، يا سيمياس وياكيبيس، التي علينا أن نفحصها؟

[هـ] فوافقا كلاهما هلى أنها هي هذه.

فقال سقراط : فهل ترفضان إذن كل البراهين المقدمة فيما سبق، أم تقبلان بعضها وترفضان الآخر؟

فقالا : بل نقبل بعضها وليس البعض الآخر.

فقال : فما قولكما إذن في ذلك البرهان الذي قلنا فيه إن التعلم تذكر، وإنه إذا ما كان الأمر كذلك فلا بد ضرورةً أن تكون [٩٢أ] نفسنا قد وجدت [٩٢] في مكان ما قبل أن تقيد إلى الجسد؟

فأجاب كيبيس : من جانبي ، فإنني قد اقتنعت من قبل بهذا البرهان أشد اقتناعاً، ولا زلت متعلقاً به أكثر من أي برهان آخر.

وأضاف سيمياس : وإنني أؤكد لك أن هذا هو شأنى أنا الآخر، ولسوف أدهش كثيراً إذا ما نحن غيرنا اعتقادنا بهذا الخصوص.



وهنا قال سقراط : إذن، أيها الغريب من طيبه، ينبغي عليك بالضرورة أن تغير من رأيك، إن أنت بقيت على هذا التصور: أن الانسجام هو شيء مركب، من جهة، وأن النفس، من جهة أخرى، نوع من الانسجام تكوّن من توتر عناصر<sup>(٢٠٦)</sup> الجسد. فأنت لن توافق [ب] أنت على أن تقول إن هناك انسجاماً مكوناً وسابقاً على تلك العناصر التي تتركب منها. هل ستوافق على ذلك؟

فأجاب : كلا، على الإطلاق يا سقراط.

واستطرد سقراط : ولكن هل تدرك أن هذا نفسه هو الذي ستصل إلى أن تقول به، مادامت تقول، من جهة، بأن النفس كانت موجودة وجوداً سابقاً على دخولها في هيئة الإنسان وفي جسم إنساني، ومن جهة أخرى بأنها مؤلفة من عناصر لم توجد بعد؟ ذلك أن الانسجام ليس بالشيء الذي تتصوره عليه: فالذي يوجد أولاً إنما هي القيثارة والأوتار [جـ] والأصوات التي لم يدخل عليها الانسجام بعد، وفي النهاية، بعد هذه جميعاً، ينتظم الانسجام ويفنى الأول قبلها. فكيف ستوافق<sup>(٢٠٧)</sup> إذن بين هذا القول وقولك السابق؟

فرد سيمياس : ذلك غير ممكن.

وعلق سقراط : ولكنه من اللائق أن يوفق المرء بين كلامه، وخاصة إذا كان كلامه عن الانسجام.

فرد سيمياس : إن هذا لمما يليق في الحق.

واستطرد سقراط : فليس هناك إذن توافق بين ما تقول . ولكن انظر أي النظريتين تفضل: نظرية أن التعلم تذكر أم نظرية أن النفس انسجام؟

(٢٠٦) هذه الكلمة غير موجودة في النص ولكن السياق يفترضها، وهي مبررة حرفياً لوجود meros (جزء، عنصر) في ٩٣ أ ٩٠.

(٢٠٧) لاحظ اللبس على الألفاظ في هذا الجزء.

فرد : بل أفضل الأولى بكثير يا سقراط. أما الأخرى فقد [د] جاءتني بلا برهان، وكان يظهر عليها الاحتمال<sup>(٢٠٨)</sup> ولها مظهر براق، ولهذا يعتقد فيها كثير من الناس. وأنا شخصياً على وعى بأن النظريات التي تقيم براهينها على الاحتمال إنما هي من قبيل الخداع، وإذا لم يأخذ المرء حذره منها فإنها ستخدعه تماماً، سواء كان هذا في الهندسة أو في ميدان آخر. وعلى عكس ذلك، فإن النظرية التي تدور حول التذكر والتعلم قد أقيمت على أساس<sup>(٢٠٩)</sup> يستحق أن يقبل. فقد قيل على التقريب إن نفوسنا قد وُجدت قبل دخولها في الجسد على النحو الذي يوجد عليه جوهرها الذي يسمى باسم "ما هو موجود [وجوداً حقيقياً]" [هـ] وبحسب اقتناعي أنا نفسي، فقد كنت محقاً كل الحق في قبول هذا [المبدأ]<sup>(٢١٠)</sup>. وهكذا فإنه يبدو لي ضرورياً ألا أوافق أنا، ولا أى شخص آخر، على القول بأن النفس انسجام.

فعاد سقراط إلى الكلام : ولكن هلا نظرنا إلى الأمر من هذه الوجهة الجديدة<sup>(٢١١)</sup>؟ هل يبدو لك أن الانسجام أو أى [٩٣] شىء آخر مركب يحق [٩٣] له أن يكون سلوكاً مختلفاً عن سلوك تلك العناصر نفسها التي هو مركب منها؟

- أبدأ.

- ولا يحق له كذلك، فيما يبدو لي، ألا يفعل شيئاً وألا ينفعل بشىء غير ما تفعله هذه العناصر وتتفعل به؟  
فوافقته على ذلك.

- إذن فلن يحق للانسجام أن يقود تلك العناصر التي يتكون منها، بل أن يتبعها؟

(٢٠٨) البرهان خاصة الفلسفة . أما الاحتمال فهو غاية الخطباء والسفسطائيين. انظر : "فايدروس"، ٢٦٠ وما بعدها.

(٢٠٩) upothesis .

(٢١٠) وهو الأساس المذكور.

(٢١١) سقراط لا يكتفى بتنازل سيمياس، ويمضى ليفحص الموضوع في ذاته.

فوافقته في الرأي .

- فبعيد إذن كل البعد أن يكون للانسجام حركة أو صوت أو أى شيء آخر معارض لتلك العناصر التي تكونه.

فقال : بعيد ذلك حقاً.

- كيف ؟ أليس كل انسجام هو بالطبيعة انسجام بحسب النحو الذي وُفِّت عليه عناصره؟

فرد سيمياس : لا أفهم هذا .

فقال سقراط : إذا حدث ووفِّق بين عناصر الانسجام على نحو أفضل وأعظم، [ب] ألسن يكون هناك، إن كان يمكن أن نقبل حدوث هذا، انسجام أفضل وأعظم ، وإن كان ذلك على نحو أقل وبنسبة أصغر، ألسن يكون الانسجام أقل وبنسبة أصغر؟

- تماماً.

- والآن : هل الأمر كذلك مع النفس، بحيث تكون هناك نفس، ولو إلى أقل حد ممكن ، أكثر نفساً من أخرى كما وكيفاً، أو يكون هناك نفس الشيء، أى نفساً ما، ولكن بنسبة أصغر وعلى نحو أقل؟

فأجاب : غير ممكن هذا على أى شكل.

فاستطرد سقراط : فلنستمر إذن، بحق زيوس. يقال إن هذه النفس ذات عقل وفضيلة وإنها خيرة، وعن أخرى إنها ذات جنون وشر [ج] وإنها سيئة. أو لا يقال هذا عن حق؟

- بل عن حق يقال هذا.

- ولكن أحد هؤلاء الذين يضعون<sup>(٢١٢)</sup> أن النفس انسجام، ماذا سيقول عن طبيعة وجود تلك الأشياء التي توجد في النفس، كالفضيلة والشر؟ هل

(٢١٢) أى يقبلون.

سيقول إن هناك من جديد انسجاماً آخر (٢١٣) وعدم انسجام كذلك؟ وأن إحدى النفوس قد تم لها الانسجام، وهى النفس الخيرة، بمعنى أنها، وبعد كونها انسجاماً، قد تملك في ذاتها انسجاماً آخر، أما الأخرى فهى بذاتها تفتقد الانسجام، كما أنها لا تملك في ذاتها انسجاماً آخر؟

فقال سيمياس : ليس بإمكانى أنا أن أجيب. ولكنه من الواضح أن هذا ما قد يقوله صاحب ذلك الفرض.

[د] فاستطرد سقراط : ولكننا كنا قد اتفقنا على أن نفساً لا يمكن مطلقاً أن تكون نفساً أكثر من أخرى أو أقل . وهذا الاتفاق يعنى أن انسجاماً ما لا يمكن أن يكون أكثر أو أكبر من آخر ولا أقل أو أصغر. أليس كذلك؟  
- تماماً.

- وأن ذلك الانسجام ما دام لا يمكن له أبداً أن يكون أكثر أو أقل، فإنه لا يمكن أن يكون قد وفق على نحو أكثر أو أقل. أليس هذا صحيحاً؟  
- هو كذلك.

- وهذا الانسجام الذى لم يوفق لا على نحو أكثر ولا على نحو أقل، هل سيشارك فى الانسجام على نحو أكبر وأصغر، أم على نحو واحد متساو؟

- على نحو واحد متساو.

- إذن فما دامت النفس ليست أكثر أو أقل [هـ] من أخرى فى كونها هذا الشيء بالذات، أى كونها نفساً، فإنها لن تكون قد وفقت على نحو لا هو أكثر ولا هو أقل.

(٢١٣) النفس الحسنة الخيرة عند اليونان هى النفس المنسجة، فالخير علامة النظام فى النفس. فإذا فرضنا أن جوهر النفس هو الانسجام، ثم وجدنا أن نفساً ما خيرة، فإننا سنحتاج إلى انسجام جديد (انسجام الخير) يضاف إلى الانسجام الأصيل الذى يكون جوهر النفس. ومن جهة أخرى، فإننا إذا وجدنا نفساً شريرة فإننا سنضيف على حالتها الانسجامية الأصلية عدم انسجام جديد (هو عدم انسجام الشر).

- هو كذلك.

- وما دام الأمر كذلك، فإنها لن تشارك على نحو أكبر من غيره لا في انعدام الانسجام ولا في الانسجام؟

- لن يمكن لها ذلك بالفعل.

- ومادام الأمر كذلك، فمن جديد: هل سيمكن لنفس أن تشارك في الشر أو في الفضيلة أكثر من غيرها، إذا اعتبرنا الشر فقداً للانسجام، والفضيلة انسجاماً؟

- لن يمكنها ذلك.

[٩٤] - وأكثر من ذلك، فيما يبدو، وإذا أردنا التعبير بدقة يا

سيمياس، فإنه لن يكون للنفس، إذا كانت انسجاماً، مشاركة البتة في الشر، فمن المؤكد أن الانسجام باعتباره هذا الشيء نفسه على نحو كامل، أي باعتباره انسجاماً، لن يشارك على أي نحو في اللانسجام.

- بالطبع.

- وكذلك النفس من غير شك، فإنها باعتبارها نفساً على نحو كامل

لن تشارك في الشر.

- كيف سيكون ذلك ممكناً بعد ما قلناه؟

- فيحسب هذه النظرية، إذن، فسوف تعتبر كل نفوس جميع الكائنات

الحية خيرة بعضها كالبعض جميعاً، ما دامت هذه النفوس كلها بالطبيعة هذا الشيء نفسه، أي مادامت نفوساً؟

فقال: هذا ما يبدو لي يا سقراط.

واستطرد سقراط: وهل يبدو لك أن هذا كلام حسن؟ وهل يبدو لك أن

المنظرية كانت ستصل إلى هذا الحد [ب] لو أن الفرض الأساسي، ألا وهو أن النفس انسجام، كان صحيحاً؟<sup>(٢١٤)</sup>

فقال: كلا، على الإطلاق.

وعاد سقراط إلى الحديث : والآن ماذا عن هذا ؟ من بين كل ما في الإنسان، هل نقول عن شيء آخر غير النفس إنه يحكم، وخاصة إذا كانت نفساً حكيمة؟

- كلا ، في رأيي.

- وهل تعتقد أنها ستذعن لانفعالات (٢١٥) الجسد أم أنها ستقاومها؟ هذا هو ما أقصد: حينما يشعر الجسد بالحرارة والعطش، ألا تجذبه النفس إلى الاتجاه العكسي، أي إلى عدم الشرب، وإذا شعر بالجوع إلى عدم الأكل، وغير ذلك من آلاف الأمثلة التي نقول فيها إن النفس [جـ] تقاوم حالات الجسد. أم لا؟

- بل الأمر كذلك تماماً.

- ولقد كنا اتفقنا كذلك في كلماتنا السابقة على أن النفس لو كانت كذلك، أي لو كانت انسجماً ، فإنها لن تستطيع أن تصدر أنغماً معارضة للتوترات أو الارتخاءات أو الاهتزازات وغير ذلك من الحالات التي تتفعل بها العناصر التي هي مكونة منها، وإنما هي ستطيعها، ولن تستطيع، على أي وجه، لها قيادة وتوجيها .

فرد : اتفقنا على ذلك، وكيف كان يمكن ألا نتفق ؟

- والآن، أو لا تبدو لنا الآن (٢١٦) فاعلةً المضاد تماماً لكل هذا، أي أنها تقود وتوجه كل تلك العناصر التي يقال إن وجودها [ د ] يأتي منها، وأنها تعارضها في كل شيء أو يكاد طوال الحياة كلها وأنها تسودها بكل الطرق، مجاقبةً هذه بأنواع من العقاب شديدة ولا تخلو من الألم، كما هو الحال مع الرياضة البدنية والطب، وهذه بألوان أخرى أكثر ليناً، ومهددة ومؤنبة تلك، متحاورة مع الشهوات وألوان الغضب والخوف كما لو كانت تتكلم مع أشياء مختلفة عنها؟ وعلى هذا النحو صور هوميروس مثلاً الأمر

(٢١٥) من pathos ، أي ما يفعل به الجسد ، أي ما يحل به من حالات ، ما يصاب به.

(٢١٦) بحسب ما نلاحظه في الواقع. راجع ٩٤ ب.

في "الأوديسه"، حيث يقول عن أوديسيوس: "وقد ضرب صدره وأنب قلبه بهذا الخطاب: [هـ] "كن قوياً يا قلب، فما أسوأ ما تحملت من قبل". هل تظن أن هوميروس، حين نظم هذين البيتين، كان في ذهنه أن النفس انسجام وأنه من طبيعتها أن تنقاد لانفعالات الجسد، أم أن من طبيعتها بالعكس أن تسودها، وأن جوهرها شيء إلهي إلى درجة بعيدة، إلى حد أنها لا يمكن أن تكون مجرد انسجام؟

- وحق زيوس يا سقراط : إن هذا هو ما أعتقد.

- إذن، يا صديقي الفاضل، فلن يمكن لنا القول إن النفس [٩٥] نوع [٩٥] من الانسجام. لأننا في هذه الحالة، كما يبدو، لن نكون على اتفاق لا مع هوميروس ذلك الشاعر الإلهي، ولا مع أنفسنا نحن<sup>(٢١٧)</sup>.

فقال سيمياس : هذا صحيح.

واستطرد سقراط : حسناً، فما نحن إذن قد جنينا رضاء الإلهة "هارمونيا" إلهة طيبة، وذلك، فيما يبدو، بمعيار<sup>(٢١٨)</sup>. ولكن البطل "كادموس"<sup>(٢١٩)</sup>، يا كيبسيس، كيف ننال رضاه وبأى البراهين؟

فرد كيبسيس : وإنك لو اجدتها فيما أرى . وعلى أية حال فإن برهنتك ضد نظرية الانسجام فاقت انتظاري بما أدهشني. فحينما عرض سيمياس شكوكه وصعوباته كان يبدو لي أنه من البعيد [ب] أن يوجد من سيقدر على الوقوف أمام نظريته. ولهذا فلکم أخذت من أنه لم يكن باستطاعته أن يصد برهانه منذ أول هجمة منك<sup>(٢٢٠)</sup>. لهذا، فلن يدهشني أن تنال هجمة "كادموس" نفس المصير.

(٢١٧) وهو أخطر، لأن اتساق العقل مع نفسه أهم من أي شيء آخر في البحث الفلسفي.  
(٢١٨) أي عن حق. و metriōs في اليونانية على علاقة بمعنى النسبة والتناسب والانسجام، ومن هنا اللعب على الألفاظ. والانسجام في اليونانية هو "الهارمونيا".

(٢١٩) بطل أسطوري مؤسس مدينة طيبة. وهو زوج هارمونيا.  
(٢٢٠) لاحظ التشبيهات الحربية هنا، وراجع فوق، ٨٩جـ وما بعدها.

فأجاب سقراط : لا تغال كثيراً، أيها العزيز، حتى لا تقلب عين حاسدة البرهان الذي على وشك أن يأتي رأساً على عقب. ولكن هذا سيكون شأن الإله، أما نحن، إذا استخدمنا تعبير هوميروس، فلنلتحم عن قرب مع نظريتك حتى نرى إن كانت ذات قيمة . هذا هو فحوى مطلبك: أنت ترى أنه من اللازم علينا أن نبرهن على أن النفس [ج] لا يأتي عليها فناء وأنها خالدة، وذلك إن كان للفيلسوف الذي على وشك الموت أن يكون على ثقة وأن يعتقد أنه، ميتاً، سيجد هناك في العالم الآخر سعادة لا تقارن مع أخرى كان قد يصل إليها في نهاية حياة من نوع مختلف، على ألا تكون ثقة غير معقولة طائشة. لقد تم البرهان على أن النفس شيء ذو متانة، وأنها من طبيعة إلهية، وأنها قد وجدت قبل أن نكون نحن بشراً. ولكنك تقول إنه ليس هناك ما يمنع من ألا يعنى كل هذا شيئاً بخصوص الخلود، بل يعنى فقط أن النفس طويلة العمر، وأنها قد وجدت قبلنا في مكان ما (٢٢١) أثناء فترة من الزمن عظيمة الطول، وأنها قد عرفت وفعلت العدد العديد من الأشياء، ولكن [د] ذلك لا يجعلها فوق هذا خالدة، بل دخولها نفسه في جسد إنسانى إنما هو بداية لفنائها، كأنه مرض، وأنها ترهق من حياتها هذا النوع من الحياة، وينتهى بها الحال إلى أن تفتنى فيما يسمى بالموت. وأنت تضيف أنه لا يغير من الأمر شيئاً أن تدخل في الجسد مرة واحدة أو مرات عديدة، على الأقل بالنظر إلى ما يخشاه كل واحد منا: ذلك أنه حينما يجهل المرء إن كانت النفس خالدة وحينما لا يستطيع إعطاء البراهين على ذلك ، فإنه يحق له، اللهم إلا إذا كان بغير عقل، أن يخاف وأن يخشى. [هـ] هذا هو على التقريب، فيما أعتقد، ما تقول يا كيبيس. وقد عدت إليه مرات عن قسود منى، وذلك حتى لا يغيب عنا شيء منه، وحتى تستطيع، إن أنت أردت، أن تضيف إليه أو أن تسقط منه شيئاً.

فرد كيبيس : ولكن ليس هناك الآن ما أريد إسقاطه أو إضافته: فهذا هو حقاً ما أقول.



وهنا أمسك سقراط عن الكلام لحظة طويلة متأملاً بينه وبين نفسه شيئاً ما. ثم تكلم: ليست بالمسألة الهينة يا كيبيس تلك التي تثيرها . فهي تتطلب الفحص الدقيق لمشكلة علة الكون والفساد بصفة عامة. [٩٦] ولهذا [٩٦] فسأقص عليك، إن شئت، تجاربي بخصوص هذا. وبعد ذلك، فإن وجدت من بين ما سأقول شيئاً يبدو لك مفيداً من أجل الإقناع بالأشياء التي تقول بها، فاستخدمه (٢٢٢).

فأجاب كيبيس : بل أرغب في هذا على التحقيق.

- فاستمع إذن إلى ما سأقول. واستطرد سقراط: حينما كنت شاباً، يا كيبيس، كنت متحمساً تحمساً عجبياً لذلك العلم الذي يسمى البحث في الطبيعة (٢٢٢). ولقد بدت لي شيئاً باهراً معرفة علة كل شيء، ما يجعله ينشأ وما يجعله يفنى، وكثيراً [ب] ما شغلت نفسي بأن ألقب ظاهراً وباطناً مسائل أبدأ منها بهذه: هل تنمو الكائنات الحية على إثر حدوث نوع من التعفن في الحار والبارد، كما يقول البعض؟ وهذه: بأي شيء نفكر: هل بالدم، أم بالهواء أم بالنار؟ أم أنه لا يأتي من أي من هذه جميعاً، بل إنه هو الدماغ التي نأخذ منه إحساساتنا السمعية والبصرية والشمية، وأنه من هذه تنشأ الذاكرة والفكر؟ وهل حينما تصل الذاكرة والفكر إلى درجة الاستقرار ينشأ عنها العلم؟ وأخذت كذلك في البحث في فساد هذه الأشياء، وفيما يحدث في السماء [جـ] وعلى الأرض، حتى لقد أقنعت نفسي في النهاية بأنني لست موهوباً لهذا النوع من البحث أية موهبة كانت. وسأعطيك على هذا برهاناً قوياً. كانت هناك في بادئ الأمر أشياء كنت أعرفها في يقين ووضوح، أو هكذا كان يبدو لي وللآخرين، ولكن هذا البحث أعمانى إلى درجة عظيمة، حتى أنه أطار مني ما كنت تعلمت من معارف اعتقدت من قبل أنني

(٢٢٢) التواضع ظاهر هنا.

(٢٢٣) *peri phuseôs istoria*، وهو العلم الطبيعي، وكان مبحث الفلاسفة الطبيعيين السابقين. ومركزه الأكبر كان نشأة الكائنات ومصدرها ثم كيفية تحللها. الكلام التالي يشير إلى بعض المذاهب الفعلية، وكذلك في ٩٩ب.

أعرفها، وذلك حول موضوعات كثيرة، ومنها نمو الإنسان. فالحق أنني اعتقدت قبل هذا أنه واضح أمام الجميع أن الإنسان ينمو بالأكل والشرب، [د] وأنه على أثر الطعام يضاف اللحم إلى اللحم، والعظم إلى العظم، وهكذا، وعلى نفس القاعدة<sup>(٢٢٤)</sup>، تضاف الأشياء المتشابهة إلى بعضها البعض، وهكذا يصير الحجم من صغير كما كان إلى كبير، وعلى هذا النحو يصير الرجل الصغير كبيراً. هذا هو ما كنت أعتقد. ألا ترى أنت أنه كان معقولاً؟<sup>(٢٢٥)</sup>

فقال كيبيس : بلى .

- وانظر كذلك فيما يلي: كنت أعتقد أنه يكفي لى أن اعتبر، حينما أرى رجلاً طويلاً واقفاً بجانب رجل قصير، [هـ] أنه أكبر منه بالرأس، وهكذا في حالة حصان مع حصان. وهذه أمثلة أوضح: كان يبدو لى أن العدد عشرة أكبر من العدد ثمانية بسبب العدد اثنين الذى يضاف إلى هذه ، وأن ذراعين أكبر من ذراع لأنهما يفوقانه بالنصف.

فسأله كيبيس : وما هو رأيك الآن بخصوص هذه المسائل؟

فأجاب سقراط : ما أبعدنى ، وحياء زيوس، عن الاعتقاد بأننى، بخصوص هذه الأشياء، أعرف العلة<sup>(٢٢٦)</sup>، لأننى لا أدرى كيف أسمح لنفسى، حينما يضاف واحد إلى واحد، بالقول إن كان الواحد الذى أضيف إليه الآخر هو الذى يصير اثنين ، أم أن الواحد المضاف والواحد المضاف [٩٧] إليه هما اللذان صارا اثنين، بإضافة كل منهما إلى الآخر. ذلك أننى [٩٧] أعجب من أنهما، حينما كان كل منهما منفصلاً عن الآخر، كان كل منهما واحداً بالطبع، ولم يكن عند ذلك اثنين، أما حينما اقترب كل منهما من الآخر فإنهما صارا لهذا السبب اثنين: أى بسبب اجتماعهما الذى وضعهما

(٢٢٤) logos . ولاحظ مبدأ التشابه هنا.

(٢٢٥) metriôs .

(٢٢٦) وهو الموضوع الذى كان يشغل سقراط (الممثل هنا لأفلاطون فى رأينا).

قريبين كل منهما من الآخر. ولا أقدر كذلك على الاقتناع بأنه حينما يقسم الواحد فإن هذا، أي القسمة، يصير من جديد هو الآخر علة ظهور الاثنين، [ب] لأن العلة السابقة لكون الاثنين كانت علة مضادة، حيث إنها كانت فيما سبق جمعها قريبين كل من الآخر وإضافة هذا إلى ذلك، أما الآن فهي أن أحدهما أبعد عن الآخر وفُصل عنه. ولا أصل كذلك إلى إقناع نفسي أنني أعرف كيف يتكون الواحد ولا، في كلمة واحدة، طالما أتبع هذه الطريقة في البحث، كيف يتكون أي شيء آخر وكيف يفنى وكيف يكون موجوداً. ولكن ها أنذا أجازف بابتكار منهج آخر بنفسى، أما المنهج الأول فلا أقبله على أي نحو.

ولكنى سمعت ذات يوم أحدهم يقرأ في كتاب مؤلفه، كما قال، أنكساجوراس، [جـ] وفيه يقول إنه العقل منظم كل شيء وعلة كل شيء. ولقد اشرحت لفكرة هذه العلة، وبدا لى أنه من الحسن، على جهة ما، أن يكون العقل هو علة كل الأشياء، واعتبرت أنه إذا كان الأمر كذلك، فإن العقل المنظم سيقوم بتنظيم الأشياء جميعها وسيضع كلاً منها في موضعه على أفضل نحو ممكن. وهكذا بحيث إنه إذا أراد اكتشاف علة أي شيء كيف ينشأ وكيف يفنى وكيف يكون موجوداً، فما عليه إلا أن يكتشف ما هو أفضل نحوه إما في الوجود [د] أو في الانفعال بأى شيء آخر أو في الفعل، وبحسب هذه النظرية فإن الإنسان لن يحتاج إلا إلى البحث عن الأفضل والأحسن، وبهذا فإنه سيعرف من جهة أخرى بالضرورة الأسوأ، حيث إن نفس العلم موضوعه هذا وذاك معاً<sup>(٢٢٧)</sup>. ووجدتني هكذا سعيداً، وهذه الأفكار معى، باعتقاد أنني عثرت ، فى شخص أنكساجوراس، على من يعلمنى علة كل شيء على نحو يوافق هواى أنا، وأنه سيذكر لى أولاً إن كانت الأرض مسطحة [هـ]. أم كروية، وما دام سيذكر لى هذا فإنه سيشرح بكل تفصيل العلة والضرورة فى كل ذلك، ولم كان الأفضل أن تكون الأرض هكذا مادام هو القائل بمذهب الأفضل، وإذا قال إن الأرض

(٢٢٧) من الأفكار الأساسية عند أفلاطون (وأرسطو وكذلك) : العلم علم بالشيء وضده.

في وسط الكون، فليشرح لىّ بالتفصيل لم كان الأفضل لها أن تكون في وسطه. ولو برهن لى على ذلك، [١٩٨] لكنت مستعداً ألا أطلب أى نوع [٩٨] آخر من العلية. وكنت مستعداً نفس الاستعداد بخصوص الشمس والقمر والنجوم الأخرى، مادام سيعلمنى على نفس النحو ما يخص سرعتها بالقياس إلى بعضها البعض وانقلاباتها وغير ذلك من الأحداث التي تعرض لها، باختصار كيف يكون من الأفضل لكل منها أن يفعل أو أن يفعل بما يفعل به. وما كان يمكن لى أن أتصور أن يذهب إلى القول بأن الأشياء قد نظمها العقل ثم يأتي بعد ذلك بعلة أخرى غير هذه : أنه من الأفضل [ب] لها أن تكون على ما هي عليه. وهكذا، مخصصاً لكل شيء علةً وعلّة جميع الأشياء ككل، فإنى اعتقدت أنه سيشرح بالتفصيل الأفضل لكل شيء بمفرده والخير المشترك لجميع الأشياء. وما كان يمكن أن أضحي بآمالى بأى ثمن مهما غلا، بل أخذت كتبه في حماس شديد لأقرأها بكل سرعة، حتى أعرف في أسرع وقت ما هو الأفضل والأسوأ.

ولكن، أيها الصديق، ما أبعد ما ألقى بي بعيداً عن هذا الأمل الشاهق. فقد رأيت أمامى، وأنا أتقدم في القراءة، رجلاً لا يستخدم العقل أى استخدام، ولا يعلل بهذه العلل<sup>(٢٢٨)</sup> [ج] التنظيم الذى عليه الموجودات، بل يأخذ كعلل الهواء والأثير والماء وأشياء أخرى كثيرة وغريبة. ولقد خيل إلى أن حالته تشبه حالة رجل يقول إن سقراط فى كل ما يعمله يعمل به بحسب العقل، ثم يأتى بعد ذلك ليقول علل كل شيء أفعله ، فيدلل قائلاً أولاً إن السبب الذى من أجله أنا الآن هنا جالس هو أن جسمى مركب من عظام ومن عضلات، وأن العظام صلبة وأن لها مفاصل تتبعها عن بعضها البعض، أما العضلات، التي يمكن لها [د] أن تتوتر وأن تسترخى ، فإنها تلتف حول العظام باللحم والجلد الذى يضم هذه جميعاً. وهكذا فإن العظام حينما تتحرك فى ملتحماتها، والعضلات فى استرخائها وتوترها، هذا يجعلنى مثلاً قادراً على ثنى أطرافى الآن، وهو السبب الذى يجعلنى أجلس هنا فى هذا الوضع

(٢٢٨) أى الأفضل والأسوأ.

المنثى. ونفس الأمر كذلك بخصوص محادثتنا هذه معاً، فإنه قد يعطى عللاً أخرى مشابهة، فسببرها بالصوت والهواء والسمع وعديد من أشياء [هـ] آخر من نفس النوع، مهملاً إعطاء العلل الحقيقية، ألا وهى أنه بعد أن رأى الأثينيون أنه من الأفضل أن أدان، رأيت أنا من جانبى لهذا السبب أنه من الأفضل كذلك أن أجلس هنا، وأنه من الأعدل أن أتحمل ببقائى هذا الحكم الذى يكونون قد أصدروه. فقد كان يمكن، وحياة الكلب<sup>(٢٢٩)</sup>، [٩٩] أن تكون [٩٩] هذه العضلات وهذه العظام منذ وقت طويل فى ميجاراً أو فى بوؤشيا<sup>(٢٣٠)</sup>، مدفوعة بمفهوم "الأفضل"، إن لم أكن اعتقدت أنه من الأعدل ومن الأجل خلقياً، بدلاً من الهرب والإفلات خفية، أن أتحمل العقاب الذى وضعتة المدينة.

ولكن تسمية مثل هذه الأشياء "بالعلل" أمر غريب كل الغريبة. فأن يقال إنه بغير أن تكون لدى هذه الأشياء، كالعظام والعضلات وغير ذلك، فلن يكون بمقدورى أن أنفذ أفكارى، فإن ذلك سيكون قولاً حقاً. أما أن يعتبر أنه بسبب هذه الأشياء أننى أفعل ما أفعل، مع كونى أثناء ذلك عاملاً بحسب العقل، [ب] وليس بسبب اختيار الأفضل، فإنه سيكون فى ذلك إهمال كبير للدقة فى التعبير<sup>(٢٣١)</sup>. فإن هذا يعنى عدم القدرة على تمييز ما هو علة حقيقية وهو شىء، وما بدونه لا تكون العلة علة وهو شىء مختلف. فكأنى برجال يتعزرون فى الظلمة يطلقون اسماً غير دقيق، ويدعون به شيئاً باسم "العلة". وهكذا نجد أحدهم يحيط الأرض بزوبعة دوامية ويجعل السماء مسنولة عن بقائها فى مكانها، وآخر يجعلها مثل المعجن الكبير ويضع الهواء كسند من تحتها. [ج] أما القوة التى بفضلها وضعت الأشياء على أفضل وضع كما هى عليه الآن، فإنهم لا يبحثون عنها، ولا هم معتقدون

(٢٢٩) قسم لعله من أصل أورفى.

(٢٣٠) Boiotia. منطقة إلى الشمال الغربى من أثينا، منطقة أثينا، ومن مدنها مدينة طيبة.

(٢٣١) يميز أفلاطون هنا بين العلة (ما هو أفضل) وما هو لازم للعلة، أى ما بغيره لا تكون العلة علة (العظام والعضلات...).

أنها ذات قدرة إلهية، بل يظنون أنهم لعلمهم مكتشفون يوماً "أطلس" (٢٣٢) أقوى منها وأخذ يمسك على نحو أفضل بالأشياء جميعاً، ولا يدور بخلد هم أنه، في الحق، الخير والضرورة اللذان يربطان ويمسكان كل شيء. وفيما يخصني، من أجل معرفة أمر هذا النوع من العلة، فسيبرني أن أتعلم من أي إنسان. ولكن لحرمانى منها، وعدم قدرتي على اكتشافها بنفسى، أو تعلمها على يد آخر، [د] فهل ترغب، يا كيبيس، أن أقدم لك عرضاً للجهود التي بذلتها من أجل منهج بديل (٢٣٣) في البحث عن العلية؟

فأجاب كيبيس : بل أرغب في ذلك أشد ما تكون الرغبة.

واستطرد سقراط : بعد كل هذا ، وبعد ما أصابنى من مشقة في دراسة الموجودات، خطرت على فكرة أنه يجب أن أتنبه ألا يحدث لى مثلما يحدث للناظرين الفاحصين للشمس حينما تكون في حالة كسوف، لأن بعضهم يفقد البصر أحياناً إذا هو لم [هـ] يفحص صورتها في الماء مثلاً أو في شيء مماثل. كان شيئاً من هذا النوع ما فكرت فيه، وخشيت ألا تصير نفسى عمياء تماماً إذا أنا نظرت في الأشياء مستخدماً العيون، وإذا حاولت الاتصال بها عن طريق كل حاسة من الحواس. لهذا فكرت في وجوب أن ألجأ إلى المفاهيم (٢٣٤) ناظراً فيها حقيقة الموجودات. ولكن ربما كانت هذه المقارنة [١٠٠] غير دقيقة من جانب ما. لأننى لا أوافق أى موافقة على أن [١٠٠] النظر في الموجودات عن طريق المفاهيم هو نظر في صور بدرجة أكبر من النظر في الأشياء الفعلية (٢٣٥). وعلى أية حال، فقد انطلقت في هذا الطريق: فأنا أضع في كل حالة كمبدأ قضية أحكم أنها الأقوى، وما يبدو لى متسقاً معها أقبله باعتباره حقيقياً، وسواء كان ذلك بخصوص العلل أو

(٢٣٢) شخصية أسطورية، أحد العمالقة، يحمل على كتفيه أعمدة السماء ويمنعها من الإطباق على الأرض. ومعنى الكلمة "الحامل" أو "المتحمل". وفي بعض الأساطير أنه يقف عند المدخل الغربى للبحر المتوسط.

(٢٣٣) deuteron ploun . حول كل هذا العرض الصعب بعض الشيء، انظر مقدمتنا.

. logoi (٢٣٤)

(٢٣٥) لأن هذه المفاهيم ليست في الحق صوراً للأشياء، بل هي أصولها.

بخصوص أية أشياء أخرى، أما ما لا يبدو متسقاً معها فأبني أعتبره غير حقيقي. ولكنني أريد أن أعرض عليك ما أقول بشكل أوضح، حيث يبدو لي أنك غير فاهم حتى الآن.

فأجاب كيببيس: كلا وحق زيوس، لا أفهم كثيراً. [ب] فقال سقراط: ورغم هذا فليس فيما أقول شيء جديد. فهو ما فتئت أقول دواماً في مناسبات أخرى وخلال حديثنا<sup>(٢٣٦)</sup>. وسأحاول أن أوضح لك طبيعة العلة التي شغلت نفسي بها، وسأعود من جديد هكذا إلى تلك الأشياء التي كثيراً ما ذكرناها تكراراً. وأنا أبدأ منها واضعاً كمبدأ شيئاً هو الجميل في ذاته وبداته وشيئاً هو الخير في ذاته وبداته وشيئاً هو الكبير في ذاته وبداته، وهكذا مع كل الأشياء الأخرى. فإذا سلمت لي بها ووافقت على وجودها، فأبني آمل، ابتداء منها، أن أوضح وأن أكشف لك عن السبب الذي به تكون النفس خالدة<sup>(٢٣٧)</sup>.

[ج] فقال كيببيس: إني مسلم لك بهذا، فليس عليك إلا أن تسرع في استكمال عرضك.

وعاد سقراط يقول: فانظر إذن ما ينتج عن ذلك، لكي نرى إن كنت ستكون على نفس الرأي وإياي. ذلك أنه يظهر لي أنه إذا كان يوجد شيء جميل إلى جوار الجمال في ذاته، فليس هناك من سبب يجعله جميلاً إلا مشاركته في هذا الجمال. وأقول نفس القول عن كل شيء آخر. هل تنفق معي على هذا النوع من العلة؟  
فأجاب: أنا متفق معك.

واستطرد سقراط: فأنا الآن لا أفهم ولا أستطيع أن أعرف تلك العلة الأخرى، علل الحكماء والعلماء<sup>(٢٣٨)</sup>. وإذا جاء أحد ليقول [د] إن شيئاً ما جميل بسبب شكله أو أي شيء آخر من هذا النوع، فأبني أدع كل هذا جانباً

(٢٣٦) المقصود نظرية المثل.

(٢٣٧) فالحديث التالي ليس إذن، على طوله، إلا مقدمة لبرهان جديد.

(٢٣٨) السخرية واضحة.

(لأن كل تلك الأشياء جميعها مبعث اضطراب لى)، وأتشبث بلا لف ولا دوران وفى بساطة، وربما أيضاً فى سدلجة، بهذا : أنه ليس هناك ما يجعل ذلك الشيء جميلاً إلا ذلك الجمال المشار إليه، بحضوره أو بالاشتراك فيه أو بأية وسيلة وعلى أى نحو تكون عليه العلاقة بينهما، فأنا لا أقرر هذا تقريراً حاسماً، وإنما الذى أقرره فى حسم هو أن كل الأشياء الجميلة تصير جميلة بالجمال. فهذه هى أوثق وآمن إجابة أجيب بها على نفسى وعلى الآخرين، ويتشبثى بها [هـ] أعتقد إننى لن أزل يوماً، حيث إنها إجابة أكيدة آمنة أقدمها لنفسى ولأى شخص آخر : أن بالجمال تصير الأشياء الجميلة جميلة. وأنت، ألا تعتقد هذا؟

- أعتقد.

- وكذلك أن بالكبر تصير الأشياء الكبيرة كبيرة والأكبر أكبر، وأن بالصغر تصير الأشياء الأصغر أصغر.

- نعم.

- إذن، فلن توافق من سيقول إن شخصاً هو أكبر من آخر بالرأس، وإن الأصغر أصغر لنفس الشيء، [أ١٠١] بل ستحتج بأن الشيء الذى لا [أ١٠١] تقول غيره هو أن أى شيء أكبر من شيء آخر، فإنه يكون دائماً أكبر لا بشيء إلا بالكبر، وأنه بسبب هذا فهو أكبر، أى بسبب الكبر، ومن جهة أخرى فلا شيء أصغر من شيء آخر إلا بالصغر وأنه بسبب هذا أصغر، أى بسبب الصغر، لأنك تخشى فيما أعتقد، ألا يأتى إليك أحدهم يعارض قولك (٢٣٩) إن رجلاً هو أكبر أو أصغر بالرأس، أولاً بأن الأكبر يصير أكبر والأصغر أصغر بنفس الشيء، وثانياً بأن [ب] الأكبر يصير أكبر بالرأس وهى صغيرة، وأنه سيكون من العجيب الغريب أن يصير شيء كبيراً بسبب شيء صغير. ألم أنك لمن تخشى مثل هذه الاعتراضات؟

(٢٣٩) فيما لو فرض وأخذ بهذا التفسير الخاطيء.



فقال كيبيس ضاحكاً : نعم.

وعاد سقراط يقول : إذن، فإن العشرة أكبر من الثمانية باثنين، وإنها لهذا السبب تتجاوزها، أنت ستخشى أن تقول هذا (٢٤٠)، ولكنك لن تخشى من القول بأن العشرة أكبر من الثمانية بكمية وبسبب الكمية؟ أو من القول بأن ما طوله ذراعان أكبر مما طوله ذراع بالنصف وليس بسبب الكبر ؟ لأن هناك نفس الداعي إلى الخشية في كل هذه الحالات.

فرد : تماماً.

- كيف ؟ وأو لن تحذر من القول بأن الإضافة هي سبب أن يضاف واحد إلى واحد [جـ] فينشأ الاثنان، أو أنه القسمة في حالة أن ينقسم؟ وأو لن تصيح عالياً أنك لا تعرف طريقة أخرى ينشأ بها الشيء إلا للمشاركة في الجوهر نفسه للشيء الذى قد يشارك فيه، وأنه ليست لديك في كلتا هاتين الحالتين علة أخرى لتكون الاثنان إلا المشاركة في الاثنيّة، وأن كل أعداد الاثنان التالية يجب أن تشارك فيه، وكل أعداد الواحد التالية في الواحدية، أما القسمة والجمع وغير ذلك من المفاهيم الجميلة المتأقفة فإنك ستدير لها ظهرك، وستترك هذه الطريقة في الإجابة إلى هؤلاء القوم الأعم والأحكم منك. أما أنت، فإنك [د] ستخاف من خيالك، كما يقول المثل، ومن نقص تجربتك، وستتمسك بذلك المبدأ الوثيق الأمن الذى تحدثنا عنه وستجيب على ذلك النحو (٢٤١). أما إن وضع أحد ذلك المبدأ نفسه موضع التساؤل، فإنك لن تلتفت إليه، ولن تجيب عليه حتى تفحص إن كانت النتائج التى تخرج من ذلك المبدأ متنسقة مع بعضها البعض أم غير متنسقة. وبعد ذلك فإن وجب عليك أن تبرر المبدأ بمبرر، فإنك ستبرره على نفس النحو،

(٢٤٠) وإلا لتعرض للاعتراضات السابقة.

(٢٤١) الترجمة العربية غامضة قصداً، فهي تعنى أحد شيئين : إما الإجابة على أساس الرجوع إلى "المبدأ الوثيق"، وإما الإجابة على النحو الذى ذكره سقراط. وكلا المعنيين يعود إلى الآخر. وعلى أية حال فإن الصياغة العربية ترجمة دقيقة للعبارة الأصلية.

أى بأن تضع من جديد مبدأ أول أعلى تجده أفضل، [هـ] وهكذا حتى تصل إلى مبدأ مرض. ولكنك لن تخلط، كما يفعل هواة المنازعة، بين الحديث عن المبدأ وبين الحديث عن النتائج التي تخرج منه، وذلك إن كنت تريد اكتشاف حقيقة ما. ذلك أنه ربما لم يكن من بين هؤلاء من يدور حديثه حول اكتشاف الحقائق أو يهتم بذلك، حيث إن علمهم الواسع يجعلهم قادرين على خلط كل شيء معاً<sup>(٢٤٢)</sup>، وهم يستطيعون أن يكونوا في الوقت ذاته راضين عن أنفسهم. أما أنت، إن كنت من زمرة الفلاسفة، [١٠٢] فأني أعتقد أنك [١٠٢] ستفعل كما أقول.

فصاح سيمياس وكيبس معاً: إنه لحق أعظم الحق ما نقول.

إخيكراطيس: وإنهم لمحقون، قسماً بزيوس يا فيدون. وفي رأيي، فإن سقراط قد تكلم بطريقة واضحة وضوحاً عجبياً حتى أمام رجل بسيط العقل.

فيدون: تماماً يا إخيكراطيس، وكل الحاضرين كانوا من نفس هذا الرأي.

إخيكراطيس: وهو كذلك رأينا نحن الذين لم نكن حاضرين وقتها، بل نستمع فقط إليك الآن. ولكن ماذا قيل بعد ذلك؟

فيدون: ها هو، بحسب ما أعتقد. فبعد أن سأل له بهذا، [ب] أى أتفق على الوجود الفعلى لكل واحد من المثل، ومن جهة أخرى على أن كل شيء آخر بمشاركته فيها فإنه يحمل تسميتها، وضع سقراط بعد ذلك سؤالاً فقال: إذا كنت تأخذ بهذا، فعندما تقول إن سيمياس أكبر من سقراط ولكنه أصغر من فيدون، ألا تقول إنه يوجد في سيمياس الشبان، أى الكبير والصغر؟  
- نعم.

واستطرد سقراط: ولكنك ستنتق على أن عبارة "سيمياس يتجاوز سقراط" لا تعطي بهذه الكلمات صورة دقيقة عن الحقيقة. [ج] فسيمياس لا

(٢٤٢) انظر مثلاً محاوره "أوثيمدموس" الطريفة، لأفلاطون.

يتجاوزه بالطبيعة من حيث هو سيمياس، بل هو يتجاوزه بالكبر الذى حدث وكان له. وهو لا يتجاوز سقراط من حيث إن سقراط هو سقراط، بل من حيث إن سقراط يمتلك صغراً بالقياس إلى كبره هو.

- هذا حق.

- وكذلك، فإن فيدون لا يتجاوز سيمياس من حيث إنه فيدون، بل من حيث إن فيدون يمتلك كبراً بالقياس إلى صغر سيمياس.

- هو كذلك.

- وعلى هذا، فإن سيمياس يمتلك معاً تسمية الصغير والكبير، وهو فى الوسط بين الاثنين، فهو من جهة يخضع صغره [د] لكى يتجاوزه كبر الواحد، ومن جهة أخرى يقدم كبره الذى يتجاوز صغر الآخر.

وابتسم عند ذلك، وقال : إنه ليبدو وكأنى أسجل عقداً، ولكن الأمر على أية حال هو كما أقول. فوافقه كيبس على ذلك.

- وإذا كنت أتكلم على هذا النحو، فذلك لأننى أريد أن تكون أفكارك كأفكارى: فالذى يبدو لى ليس فقط أن الكبير فى ذاته لا يمكن أبداً أن يصير فى نفس الوقت كبيراً وصغيراً، بل وكذلك أن الكبر الذى فىنا لا يقبل أبداً الصغر، ولا يرغب أن يتجاوز. فأحد شيئين : فهو إما أن يهرب وينسحب حينما [هـ] يتقدم نحوه ضده أى الصغر، وإما أن يفنى بينما يقترب هذا: فهو لن يقبل الصغر ولن يستقبله، لأنه لا يرغب أن يصير شيئاً آخر غير ما هو عليه. فأنا مثلاً بعد أن استقبلت الصغر وقبلته، أبقى مع ذلك من أنا، نفس الشخص الصغير الذى أكون، أما الكبر فإنه لا يجرؤ على أن يكون صغيراً. وهكذا، فإن الصغر الذى فىنا لا يرغب على أى نحو أن يصير أو يكون كبيراً، وكذلك أى واحد من الأضداد الأخرى، طالماً أنه لا يزال هو هو كما كان، لا يرغب أن يصير أو يكون فى نفس الوقت الشيء الذى ضده، [٩٣] ولكنه إما أن ينسحب وإما أن يفنى إذا جاءت عليه هذه [٩٣] الحالة.

فقال كيبيس : وهذا هو ما يبدو لي تماماً.

وهنا قال أحد الذين كانوا حاضرين يستمعون، ولا أتذكر بوضوح من كان هو: وحق الآلهة، أو لم يحدث اتفاق فيما سبق من الحديث بيننا<sup>(٢٤٣)</sup> على الضد تماماً لما يقال الآن، أى على أن الكبير ينشأ من الصغير ومن الكبير الصغير، وأنه هكذا ببساطة كيف تكون نشأة المتضادات: من أضدادها؟ أما الآن فيبدو لي أنكم تقولون إن هذا لا يمكن أن يحدث أبداً.

وكان سقراط قد أدار رأسه منصتاً إليه، ثم قال : [ب] تنبيهك هذا لنا يدل على شجاعتك، ولكنك لا تلاحظ الفرق بين ما نقوله الآن وما قلناه من قبل. فقد كنا من قبل نقول إن الشيء ينشأ من الشيء المضاد له، أما الآن فنقول أن الضد نفسه لا يمكن أن يصير ضد نفسه على أى نحو، لا الضد الذى فينا ولا الضد الذى فى الطبيعة<sup>(٢٤٤)</sup>: وهكذا فقد كنا نتحدث من قبل، أيها الصديق، عن الأشياء التى لها أضداد، وهى الأشياء التى نسميها بأسماء تلك الأضداد، أما الآن فتحدث عن تلك الأضداد أنفسها التى بحضورها فى الأشياء المسماة بها تعطىها تسميتها، [ج] هذه الأضداد أنفسها هى التى نقول إنها لا يمكن بأى حال أن تقبل أن تصير شيئاً مختلفاً.

ويبينا كان يقول هذا كان ينظر فى اتجاه كيبيس، وقال: ألم يجعلك هذا الذى قاله صاحبنا تضطرب أنت أيضاً بعض الشيء، يا كيبيس؟

فرد كيبيس : كلا، ليست هذه هى حالتى هذه المرة، ولو أنه ليس معنى هذا أن كثيراً من المسائل لا تجعلنى اضطرب.

واستطرد سقراط : إذن، فنحن متفقون تماماً على هذا : أن الضد لن يصير بأى حال ضده نفسه.

(٢٤٣) إشارة إلى ٧٠ د وما بعدها.

(٢٤٤) أى الضد فى ذاته.

وعاد سقراط يقول : فافحص معي إذن هذه النقطة كذلك، لنرى إن كنت متفقاً معي. هناك شيء تسميه "حاراً" وشيء تسميه "بارداً"؟

- نعم.

- هل هما نفس الشيء كالتليج والنار؟

[د] - كلا، وحق زيوس.

- ذلك أن الحار شيء مختلف عن النار، والبارد شيء مختلف عن التليج.

- نعم.

- إذن، فأنا أعتقد أنك ترى أن التليج باعتبار كونه تليجاً، في حالة قبوله الحار، فإنه كما كنا نقول لن يظل على الإطلاق ما كانه من قبل، حيث سيكون معاً تليجاً وحاراً ، بل إنه ما أن يقترب منه الحار فإما أن ينسحب أمامه وإما أن يفنى.

- هو كذلك.

- وكذلك النار، إن اقترب منها هي الأخرى الباردة. فهي إما أن تنسحب من أمامه وإما أن تفنى ، ولكنها لن تجرؤ على أي نحو، إذا هي قبلت البرودة، على أن تكون ما كانته من قبل، حيث ستكون معاً ناراً وباردة.

[هـ] - حق ما تقول.

واستطرد سقراط : فالذي يحدث إذن في مثل هذه الحالات، ليس فقط أن المثال (٢٤٥) نفسه يكون مستحقاً أن يحمل طوال الوقت أبداً نفس الاسم، بل ويكون هناك كذلك شيء آخر ليس هذا المثال، ولكن يكون له شكله دائماً

طالماً أنه موجود. وأضرب على ذلك مثلاً لعله يجعل ما أقول أوضح. يجب على "العدد الفردي" أن يحتفظ بهذا الاسم الذي نطلقه عليه الآن، أم لا؟  
- تماماً.

- ولكن هل هو الوحيد الذي يطلق عليه هذا الاسم؟ هذا هو السؤال الذي أضعه. أم أن هناك [١٠٤] شيئاً آخر ليس هو "الفردية" ولكنه يجب مع [١٠٤] هذا أن يحمل هو نفسه هذا الاسم دائماً إلى جانب اسمه الخاص، وذلك بسبب طبيعته الخاصة التي تجعل "الفردية" لا تنقصه أبداً؟ وأنا أتكلم عن حالة العدد ثلاثة، وغيرها حالات كثيرة. فانظر إذن فيما يخص الثلاثة. ألا يبدو لك أنه يطلق عليه اسمه الخاص واسم "الفردي" رغم أن الفردية ليست هي نفس الشيء كالعدد ثلاثة؟ ولكن هذه هي طبيعة الثلاثة والخمسة ونصف كل الأعداد إطلاقاً، [ب] بحيث إن كلا منها ليس هو "الفردية"، ولكن كل واحد منها دائماً فردي. ونفس الأمر كذلك مع الاثنين والأربعة وكل السلسلة الأخرى من الأعداد: فكل منها ليس هو "الزوجي"، ولكن كلا منها برغم هذا هو دائماً "زوجي". هل أنت متفق معي أم لا؟  
فرد : وكيف لا أتفق معك؟

ثم قال سقراط : والآن، انتبه إلى ما أريد أن أوضحه. وها هو: من الظاهر أن تلك المتضادات التي تحدثنا عنها ليست وحدها التي لا تقبل بعضها بعضاً، ولكن كذلك تلك الأشياء التي ليست متضادة بعضها مع البعض الآخر، ولكنها تحوى دائماً الأضداد، هذه الأشياء أيضاً يبدو أنها لا تقبل الصورة<sup>(٢٤٦)</sup> المضادة لتلك التي فيها، بل حينما تقترب منها [جـ] فإنها إما أن تفنى وإما أن تترك المكان وتنسحب. أو لن نقول إن العدد ثلاثة سيفنى أو سيخضع لأي وضع آخر قبل أن يقبل ويتحمل أن يظل ثلاثة ويصير مع ذلك زوجياً؟

(٢٤٦) idea، والمقصود "المثال"، وهو نفس المقصود أيضاً من "الشكل" (morphê) في

فأجاب كيبيس : حق تماماً.

وعاد سقراط يقول : ولكن لا شك أن اثنين ليس ضد الثلاثة.

- بالطبع لا .

- وهكذا، فليست الصور المتضادة وحدها هي التي لا تقبل اقتراب

بعضها من بعض، بل هناك كذلك أشياء أخرى لا تقبل اقتراب اضدادها.

فقال : حق كل الحق ما تقول.

واستطرد سقراط : والآن هل تريد أن تحدد ، إن كان ذلك في

قدرتنا، ما هي هذه الأشياء؟

- نعم .

[د] فقال : أن تكون ، يا كيبيس، هي الأشياء التي تجبر الشيء الذي

قد تستحوذ عليه على امتلاك، ليس الصورة الخاصة بها نفسها فقط، بل

وعلى امتلاك صورة شيء. له دائماً ما هو ضد له؟

- ماذا تقصد؟

- نفس ما كنا نقول منذ لحظة. فأنت تعرف من غير شك أنه مهما

تكن الأشياء التي قد تستحوذ عليها صورته الثلاثة، فإنها ينبغي أن تكون

بالضرورة ليس فقط ثلاثة بل وكذلك فردية.

- نعم.

- وهكذا، فنحن نقول إنه لا يمكن أن تدخل في مثل هذا الشيء أبداً

صورة مضادة للشكل الذي يكونه.

- بالطبع لا .

- ولكن الذي يكونه هو شكل الفردية.

- نعم.

- والمضاد "الفردية" هو "الزوجية"؟

- نعم.

[هـ] - وهكذا، فإن صورة الزوجية لن تدخل الثلاثة أبداً.

- بالطبع لا .

- إذن فليس للثلاثة نصيب فى الزوجى.

- ليس لها نصيب.

- وهكذا، فالثلاثة ليست زوجية.

- نعم.

- وهذا هو ما كنت أريد تحديده، أى أى الأشياء لا تقبل شيئاً معيناً مع كونها مع هذا ليست بضده: فالعدد ثلاثة الآن، مع أنه ليس ضداً للزوجية، إلا أنه لا يقبلها مع ذلك، والسبب هو أن الثلاثة تعارضها دائماً بضدها<sup>(٢٤٧)</sup>، كما أن الاثنتين يعارض الفردية [١٠٥] والنار البرودة وغير [١٠٥] ذلك من العديد من الأمثلة. ولكن، انظر إن كنت تقبل التعريف التالى: الضد فقط هو الذى لا يقبل ضده، ولكن كذلك فإن ذلك الذى يأتى بشيء مضاد إلى ضده، أى ما كان الشيء الذى سيدخل عليه، لن يقبل أبداً، أى ذلك الحامل للضد، شيئاً مضاداً لما يحمله. ولكن أنعش ذكرياتك من جديد ، فليس من السىء سماع الشيء أكثر من مرة. فالعدد خمسة لم يقبل صورة الزوجية، كما أن العدد عشرة، وهو ضعفه، لن يقبل صورة الفردية. صحيح أن هذا الضعف نفسه ضد لشيء غيره، ورغم هذا، [ب] فإنه لن يقبل صورة الفردية. وكذلك أيضاً فإن واحداً ونصف وغير ذلك من الأعداد التى على هذا النحو، أى النصفية، لن يقبل صورة الواحدية<sup>(٢٤٨)</sup>، ولا الثلث أيضاً

(٢٤٧) أى تعارض الزوجية بالفردية.

(٢٤٨) أى شكل العدد الصحيح.



لن يقبل ذلك، ولا كل الأعداد المماثلة، هذا بالطبع إن كنت تتابعني وكنت على اتفاق معي في هذا.

فقال : أنا أوافقك بكل شدة، وأتابعك.

واستطرد سقراط : فلنرجع إذن إلى نقطة البداية، ولا تجب بنفس كلمات أسألتني، بل قلدي. فأقول إنه إلى جانب تلك الطريقة في الإجابة التي تكلمت عنها من قبل، تلك الطريقة الوثيقة الأمانة، فإنني أرى على ضوء ما قلناه الآن، طريقة أخرى وثيقة أمانة: إذا ما سألتني عن الشيء الذي يكون في الجسد، والذي يجعله حاراً دافئاً، فإنني لن [جـ] أقول لك الإجابة اليقينية، الإجابة الجاهلة، بأن ذلك يكون بالحرارة، بل سأعطيك إجابة أكثر أناقة بحسب ما نقوله الآن، ألا وهي أن ذلك يكون بالنار. وكذلك إذا ما سئلت : ما الشيء الذي يكون في الجسد والذي يجعله يصير مريضاً، فإنني لن أقول إن ذلك يكون بالمرض بل بارتفاع الحرارة. وكذلك إذا ما سئلت عما يوجد في العدد ليحمله يصير فردياً، فلن أقول إن ذلك يكون بالفردية بل بالواحدية، وهكذا في غير ذلك. ولكن انظر إن كنت تعي الآن جيداً ما أقصد.

فقال : نعم ، جيداً جداً.

واستطرد سقراط : فأجبنى إذن : ما الشيء الذي يجب أن يكون في الجسد من أجل أن يكون حياً؟

فقال : ذلك يكون بالنفس.

[د] - وهل الأمر كذلك على الدوام؟

فرد : وكيف لا يكون كذلك؟

- إذن فالنفس، مهما يكن ما تحل فيه، تأتي دائماً إلى هذا الشيء  
حاملة إليه الحياة؟

فقال: بالطبع .

- ولكن ألا يوجد شيء هو ضد للحياة أم لا ؟

فرد : بل هناك ما هو ضد الحياة.

- وما هو ؟

- الموت.

- ولكن النفس لن تقبل على أى وجه الشيء المضاد لما تحمله هي

دائماً، وذلك بحسب ما اتفقنا عليه فيها سبق؟

فقال كيببيس : هذا صحيح بكل قوة.

- حسن. فبأى اسم سمينا منذ لحظات ما لا يقبل صورة الزوجية؟

فأجاب : سميناه بالفردى.

- وما لا يقبل صورة العدالة، وما لا يقبل صورة الموسيقية؟

[هـ] - الغير موسيقى والغير عادل.

- عظيم . وبأى اسم نسمى ما لا يقبل الموت؟

فرد : نسميه باسم الخالد.

- ولكن النفس لا تقبل الموت ؟

- هي لا تقبله.

- إذن فالنفس خالدة؟

- هي خالدة.

فقال سقراط : هذا عظيم . فهل تقول الآن إنه قد برهن على ذلك؟ أم

ما رأيك؟

- لقد برهن عليه أكمل برهان يا سقراط.

واستطرد سقراط : حسن . وإذا كانت هناك ضرورة أن يكون  
الفردى [١٠٦] غير قابل للفناء، أن تكون الثلاثة غير قابلة للفناء هي [١٠٦]  
الأخرى؟

- وكيف لن تكون؟

- كذلك، إذا كان غير الحار غير قابل للفناء بالضرورة ، فإن في  
كل مرة يُوتى فيها بالحار نحو الثلج، أن ينسحب الثلج سليماً بدون أن  
يسيل؟ ذلك أنه لا يمكن أن يفنى، كذلك فإنه لن يثبت في مكانه ويقبل  
الحرارة.

فقال : حق ما تقول.

- ونفس الأمر كذلك، فيما أعتقد ، إذا كان غير البارد لا يمكن أن  
يكون قابلاً للفناء، فإذا اقترب من النار شيء بارد، فإنها لن تخبو أبداً ولن  
تفنى، بل ستتخذ نفسها وتبتعد سالمة.

فقال : بالضرورة.

[ب] وعاد سقراط يقول : أن يكون، إذن، ضرورياً أن نقول نفس  
الشيء عن الخالد؟ فإذا كان الخالد غير قابل للفناء، فإنه سيكون من  
المستحيل أن تفنى النفس حينما يأتى نحوها الموت، حيث إنها، بحسب ما  
قلنا من قبل، لن تقبل الموت ولن تكون ميتة، كما أن الثلاثة، كما قلنا، ولا  
الفردية كذلك، لن تكون زوجية ، وأن النار والحرارة لن تكون باردة. وقد  
يقول قائل : "ولكن ماذا يمنع أن الفردى لن يصير من جهة زوجياً عند  
اقتراب الزوجية، كما اتفقنا على ذلك، [ج] ولكنه، من جهة أخرى، يفنى  
ويظهر في مكانه الزوجى؟ " لا يمكن أن نرد على قائل هذا بأن الفردى لا  
يفنى ، لأن الفردى ليس غير قابل للفناء، أما إذا حدث اتفاق على أنه كذلك،  
إذن لكان في استطاعتنا في سهولة أن نرد أنه عند اقتراب الفردية فإن  
الزوجية والثلاثة ستذهب مبتعدة . ونرد نفس الرد أيضاً بخصوص النار  
والحرارة وغير ذلك. أم لا؟

- هو كذلك تماماً.

- إذن ففيما يخص موضوع الخالد الآن، إذا كنا قد اتفقنا على أنه غير قابل للفناء هو الآخر، فإن النفس، إلى جانب أنها لا تقبل الموت، ستكون [د] غير قابلة للفناء. أما إذا لم يكن الأمر كذلك، فإن برهاناً آخر سيكون لازماً.

- بل لا يلزم أى برهان آخر من أجل هذا، لأنه سيكون من الصعب العثور على شيء آخر لا يقبل الفناء، إذا كان غير القابل للموت، الذى هو الأزل، سيقبل الفساد.

ثم قال سقراط: أما عن الإله، وعن صورة<sup>(٢٤٩)</sup> الحياة فى ذاتها وعن كل شيء آخر يكون خالداً، فإننى أعتقد أن الجميع سينفقون على أن كل ذلك لا يفنى على أى نحو.

فرد كيبيس: الجميع بلا شك، وحق زيوس، والآلهة فى مقدمتهم فيما أعتقد.

[هـ] - وحيث إن الخالد لا يفنى، فهل ستكون النفس، إذا كانت خالدة، شيئاً آخر إلا أن تكون غير فانية؟

- هذا ضرورى كل الضرورة.

- وهكذا فعندما يقترب الموت من الإنسان، فإن الفانى فيه يموت، بحسب ما يبدو، أما الخالد فيه فإنه سيذهب مبتعداً سالماً وغير فاسد، تاركاً المكان للموت.

- هذا ظاهر.

فقال سقراط: وهكذا، إذن، يا كيبيس فإنه يقينى كل اليقين أن النفس

خالدة [أ١٠٧] وغير فانية، وأن نفوسنا ستوجد حقيقة فى هاديس. [١٠٧]

فقال كيبيس : عن نفسى يا سقراط، فليس لدى شيء آخر أقوله معارضاً لهذا، كما أنه ليس هناك ما يشككنى فى البراهين. ولكن إن كان لدى سيمياس أو أى شخص آخر شيء مختلف يقوله، فإنه يحسن به ألا يصمت، فأنا لا أعرف أية مناسبة مواتية أخرى غير هذه الحاضرة الآن ينتظرها من له رغبة فى الكلام أو فى السماع حول هذه الموضوعات.

فتكلم سيمياس : ولكن ليس لدى أنا أيضاً ما يجعلنى أتشكك بعد هذا الذى قيل. ومع ذلك، فإن خطر [ب] المسائل التى تتاولنها هذه البراهين مضافاً إليه استخفافى بالضعف البشرى، يضطرنى إلى استمرار الاحتفاظ بشيء من الريبة<sup>(٢٥٠)</sup> بينى وبين نفسى بخصوص ما ذكر.

ورد سقراط : ليس فقط أنك أحسنت قول هذا يا سيمياس، بر مهما تكن تقننا بالفروض<sup>(٢٥١)</sup> الأولى، فإنه ينبغي مع هذا أن نضعها تحت فحص أوضح وأيقن. وحينما تقومون بتحليلها على نحو مرضٍ فإنكم، بحسب ما أعتقد، سوف تتبعون البرهان إلى آخر حد تسمح به القدرة الإنسانية على السير مع برهان. فإذا تم هذا على نحو وثيق دقيق، فلا تذهبوا ببحتكم إلى أبعد من ذلك.

فقال : أنت تقول حقا.

[جـ] ثم قال سقراط : ولكن ها هو شيء من العدل أن تضعوه فى أذهانكم أنتم جميعاً، ألا وهو أنه إذا كانت النفس خالدة، فالعناية واجبة ليس فقط بالنظر إلى الزمن الذى يقع فيه ما نسميه بالحياة، بل بالنظر إلى كل الزمن. ويبدو أن الخطر الآن عظيم إذا كان المرء لا يُعنى بها. لأنه إن كان الموت تخليصاً من كل شيء، فىيا لحظ الأشرار الذين يموتون ويتخلصون فى نفس الوقت من أجسادهم، وكذلك، مع النفس، من شرورهم. أما الآن،

. apistia (٢٥٠)

(٢٥١) upotheseis. والمقصود على الأغلب هو نظرية المثل وما تتضمنه من قضايا حول الوجود وحول العلية.

وقد ظهر أن النفس خالدة، فإنه لا [د] مفر لها البتة من الشرور ولا منقذ لها منها، إلا أن تصير أحسن ما تكون وأعقل ما يمكن أن تكون. ذلك أنها لن تحمل معها وهي تذهب إلى هاديس إلا تعليمها وتربيتها، وهما، فيما يقال، ما يفيدان الميت أو يضرانه إلى أبعد درجة ما أن يبدأ رحلته إلى هناك.

(٦)

## الأسطورة

(١٠٧-١١٥ أ)

[١٠٧ د] - وما يقال هو أن كل ميت يأخذه "الدايمون" الخاص به، والذي كان قد قسم له أثناء الحياة، ليقوده إلى مكان معين، يجمع فيه من ستجب محاكمتهم، ليذهبوا بعد ذلك إلى هاديس [هـ] مع هذا الدليل، الذي أمر بأن يقود هؤلاء الذين من هذا العالم إلى هناك. وبعد أن يلقوا هناك القدر المقدر عليهم، ويمكثوا الزمن الواجب عليهم، يقودهم دليل آخر من جديد إلى هنا، وذلك بعد فترات متعددة وطويلة من الزمن. ولكن تلك الرحلة ليست على ما يذكر تيليفوس عند أسخيلوس<sup>(٢٥٢)</sup>. [١٠٨ أ] فهو يقول [١٠٨] إنه بسيط الطريق الذي يؤدي إلى هاديس، أما أنا فلا أعتقد أنه بسيط ولا أنه طريق واحد، وإلا لما كانت هناك حاجة إلى أدلة، حيث إنه لو كان الطريق واحداً لما كان المرء سيخطيء الطريق في أية بقعة منه. ولكن الذي يبدو في الحقيقة هو أن فيه تقاطعات ومفارق كثيرة، وأنا أقول هذا معتمداً على مشاهد التوضيحية<sup>(٢٥٣)</sup> والعادات التي نجدها هنا في هذا العالم.

والنفس المنظمة العاقلة تتبع قائدها، ولا تجهل ما سيحل بها. أما النفس المربوطة في وآه إلى جسم، وهي، كما قلت من قبل، التي هامت به وبالعالم المنظور طويلاً، [ب] فإنها، بعد مقاومات متعددة وآلام متعددة، ترحل بالجبر، وبصعوبة يقودها الدايمون الذي عين لها. وحينما تصل نفس غير طاهرة، قامت بأفعال مدنسة، مثل القتل ظلماً، أو ارتكبت أفعالاً من ذلك القبيل، وإخوة لها من أفعال النفوس الشقيفة لها، حينما تصل هذه النفوس إلى حيث توجد الأخريات فإن كل النفوس تهرب منها وتشيح عنها،

(٢٥٢) هذا الأخير هو أول كبار الشعراء المسرحيين اليونان، والإشارة إلى مسرحية مفقودة اليوم.

(٢٥٣) وكان طقوس الديانات السرية رموز لطبيعة العالم الآخر. هذا النص عليه بعض الاختلاف في القراءة والتفسير، ولكن المقصود هو ما ذكرناه على كل حال.

ولا يكون هناك من يرغب في صحبتها في رحلتها ولا في قيادتها، [ج] فتهيم وحدها في حالة من الحيرة والاضطراب كاملة، حتى يحين وقت معين، فلما يأتي هذا الوقت تنقل تحت حكم الضرورة إلى المأوى الذي يليق بها. أما النفوس التي عاشت في طهر واعتدال حياتها، وكان من حظها أن رافقتها الآلهة في رحلتها وقادتها، فإنها تجد، كل منها على انفراد، المكان الذي يليق بها. والأرض بها العديد من المناطق الرائعة، وليست، لا في طبيعتها ولا في حجمها، كما يظن الذين يتحدثون في العادة عن الأرض، وذلك بحسب ما سمعته من البعض واقتنعت به.

[د] فقال سيمياس: ما الذي يجعلك تقول هذا يا سقراط؟ لقد سمعت الكثير أنا نفسي حول موضوع الأرض، ولكني لم أسمع بهذا الذي تقول إنك اقتنعت به، وسيسعدني بالتالي أن أستمع إليك.

- ولكن لا حاجة بي إلى "فن جلاوكس" (٢٥٤)، فيما أرى، لعرض ما عليه الأمر يا سيمياس، أما عن صدقه، فإن الأمر يتعدى في صعوبته فن جلاوكس. وفي نفس الوقت فربما لم أكن قادراً على عرض الأمر، ومن جهة أخرى فحتى لو كنت أعرف خبره فإن ما يبقى من الحياة أمامي، يا سيمياس، لا يكفي فيما يبدو لي للحديث في موضوع له مثل هذا الطول. ومع هذا، فليس هناك ما يعوق أن أخبركم [هـ] بما اقتنعت به بخصوص موضوع شكل الأرض ومناطقها.

فرد سيمياس: وسيكون هذا كافياً.

واستطرد سقراط: وأبادر أولاً بالقول إنني مقتنع أنه إذا كانت الأرض دائرية الشكل وموضوعة في وسط السماء، فإنها لا تحتاج إلى هواء ولا أي نوع مماثل من أنواع الضرورة [١٠٩أ] حتى لا تسقط، إنما [١٠٩] يكفي لإبقائها تماثل السماء مع نفسها من كل الجوانب وتوازن الأرض نفسها، لأن شيئاً متوازناً وضع في وسط شيء متماثل مع نفسه لن يكون له

(٢٥٤) أحد آلهة البحر، والتعبير يدل على أمر ليس صعباً.



أن يميل لا إلى جهة ولا إلى أخرى، وسيبقى كما هو ثابتاً في مكانه لا يميل.

فعلق سيمياس : وأنت على صواب في اعتقادك هذا.

وقال سقراط : إلى جانب هذا، فإن الأرض عظيمة الاتساع، ونحن [ب] الذين نعيش بين فاسيز وأعمدة هرقل<sup>(٢٥٥)</sup> نحثل منها قطعة صغيرة، ونسكن حول البحر كالضفادع أو النمل حول مستنقع، وهناك كثيرون يسكنون مناطق أخرى كثيرة مماثلة. ذلك أنه توجد كثير من الفجوات في كل مكان فوق الأرض، وهي من كل نوع وشكل وحجم، وفيها يصب الماء والضباب والهواء.

أما الأرض النقية الخالصة نفسها، فإنها تقع في السماء النقية الخالصة حيث توجد النجوم، وهي التي يسميها [ج] كثيرون، ممن يتحدثون في العادة في هذه الأمور، بالأنثير. وهذه الأشياء [الماء والضباب والهواء] تجرى دائماً لتصب في فجوات الأرض باعتبارها رواسب للأنثير. وهكذا، فإننا نسكن في تلك الفجوات بدون أن ندرى، معتقدين أننا نسكن أعلى الأرض، فنكون كرجل يسكن في وسط جوف المحيط، ولكنه يعتقد أنه يعيش فوق سطح البحر، ويرى الشمس والنجوم الأخرى عبر الماء، فيأخذ البحر على أنه السماء، ولكنه بسبب [د] بطئه وضعفه كذلك لن يبلغ قمة البحر أبداً، ولن يرى، إذا ما صعد إلى السطح ورفع رأسه فوق الماء والتفت ناحية منطقتنا نحن هنا، كم هي أكثر نقاء وأجمل من منطقتهم، ولن يسمع كذلك عنها من أحد يكون قد رآها. نفس هذه الحال هي حالنا. فنحن نعتقد أننا نسكن فوق الأرض بينما نعيش في أحد فجواتها، ونحن نسمي الهواء بالسماء، ونعتبر أن النجوم تتحرك عبر السماء. وهي حالنا نفسها لأننا، [هـ] بسبب ضعفنا وبطئنا، غير قادرين على أن نخترق الهواء حتى

(٢٥٥) المقصود العالم المأهول من البحر الأسود إلى مضيق جبل طارق حالياً. وفاسيز اسم نهر في منطقة كولخيز على الشاطئ الشرقي لمضيق البحر الأسود.

أعلاه. ذلك أنه لو وصل أحد إلى قمة الهواء أو صارت له أجنحة فطار، إذن لأدرك برفع رأسه، على نحو ما يحدث مع السمك الذي من هنا عندما يرفع برأسه فوق الماء فيرى الأشياء التي هنا، إذن لأدرك هكذا الأشياء التي هناك. ولو كانت طبيعته تؤهله لأن يحتمل تلك المشاهدة، إذن لعرف أن هناك تكون السماء حقيقةً [١١٠] والأرض على الحقيقة. [١١٠]

ذلك أن الأرض التي هنا والأحجار، وكل المنطقة التي حولنا، دب فيها الفساد وتآكلت، كما هو حال الأشياء التي في البحر بفعل الملوحة. ولا ينمو في البحر شيء يستحق الذكر، وليس فيه شيء، أو يكاد، يصل إلى الكمال. بل هي فتحات في التربة ورمل وطين لا نهاية له، وغرويات حيث هناك أرض، وكل ذلك لا تجدر مقارنته بأي حال بجمال الأشياء التي في عالمنا. فإنها تظهر متفوقة عليها إلى أبعد الحدود.

[ب] وإذا كان سرد الأساطير ممتعاً، فإنه لمما يستحق أن يسمع، يا سيميياس، الحديث عن كائنات الأرض الموجودة تحت السماء وما هي حالها.

فقال سيميياس: وأنا لمستمعون إلى هذه الأسطورة يا سقراط بكل سرور.

فقال سقراط: وهذا هو ما يقال عن ذلك أيها الصديق. أولاً، إن الأرض إذا نظر إليها ناظر من فوق، تظهر كالكرة المصنوعة من اثنتي عشرة قطعة من الجلد، ولأقسامها ألوان متعددة تبدو إلى جانبها الألوان التي هنا، التي يلون بها الرسامون، كأنها مجرد عينات، [ج] أما هناك فإن الأرض كلها من أمثال تلك الألوان، ولكنها ألوان أكثر بريقاً ونقاء من ألواننا، فهذا الجزء أحمر أرجواني بديع في جماله، وهذا يأخذ شكل الذهب، وذلك أبيض كامل البياض وأكثر بياضاً من الطباشير ومن الثلج، وكذلك الألوان التي تتكون منها الأرض هي على هذا النحو، أي أنها أكثر تنوعاً وأكثر جمالاً من تلك التي أتيج لنا أن نراها. ولما كانت فجوات الأرض

مملوءة هي نفسها ماء وهواء، [د] فإنها تظهر بمظهر ملون يتلألأ بتتوع الألوان الأخرى، بحيث إن مظهرها يظهر أمام العين بمظهر التنوع المستمر.

وعلى تلك الأرض، التي هذه هي خصائصها، ينبت كل ما ينبت فيها، من أشجار ومن زهور ومن فاكهة، على نفس النسبة. وكذلك الجبال بدورها، فإنها على نفس النحو: أحجارها، على نفس تلك النسبة، أكثر نعومة وشفافية، وألوانها أكثر جمالاً. والأحجار التي لدينا هنا والتي نعتز بها، من عقيق ويصوب وزمرد وكل ما شابهها، ما هي إلا جزئيات منها. [هـ] أما هناك، فكل شيء هو من هذا النوع، بل وأكثر جمالاً من ذلك. وعلة هذا أن تلك الأحجار خالصة نقية، وليست لا بالمأكلة ولا هي دب فيها الفساد، كما هو حال الأحجار عندنا بفعل العفن أو الملوحة الذي يسببه ما ينصب هنا من مواد، وهذا هو ما يجلب القبح والأمراض للأحجار والترية والحيوانات والنباتات. أما عن الأرض ذاتها، فإنها تترين بكل هذا مضافاً إليه الذهب والفضة [١١١] وكل الأشياء الأخرى التي هي بدورها [١١١] من نفس هذا القبيل، وهي ظاهرة أمام الأعين، وهناك منها عدد كبير وكميات عظيمة في كل مكان على تلك الأرض، بحيث إن النظر إليها مشهد جدير بالمشاهدين السعداء.

على تلك الأرض أيضاً يعيش عدد كبير من مختلف أنواع الحيوان وكثير من البشر، البعض يسكن في وسط الأراضي والبعض على حافة الهواء، تماماً كما نعيش نحن على حافة البحر، والبعض الآخر في جزر قرب الأرض، وهي محاطة بالهواء. وباختصار، فإن الهواء لهم هناك هو كالماء والبحر لمنفعتنا، [ب] أما المقابل للهواء عندنا فهو الأثير عندهم. أما الفصول عندهم فهي معتدلة إلى حد أنهم لا يمرضون ويعيشون عمراً أطول مما هو حال الناس هنا. وهم يتجاوزوننا من حيث البصر والسمع والقدرة العقلية وكل ما شابه ذلك، بمقدار المسافة التي تفصل بين الهواء والماء وبين الأثير والهواء من حيث النقاء.

وعندهم كذلك غابات مقدسة للآلهة ومعابد لهم، وفيها مقام الآلهة فعلا، وأصوات ونبوءات وإدراك للآلهة [كإدراك الحس]، ويتكون عندهم غير هذا مما مائل من ألوان المعاشرة والاتصال [جـ] بين الآلهة والبشر. وهم يرون كذلك الشمس والقمر وغير ذلك من النجوم، على النحو الذي هي عليه فعلا. أما أوجه سعادتهم الأخرى فإنها نتيجة لكل هذا.

هذه هي، إذن، طبيعة تلك الأرض بصفة عامة وطبيعة ما حولها. أما ما عليها فإن هناك حول الفجوات مناطق كثيرة تحيط بمجموع الأرض كالدائرة، وهي أحيانا ما تكون أعمق وأكثر انفتاحاً من المنطقة التي نسكن فيها، وأحيانا أعمق من منطقتنا ولكنها ذات فتحة أصغر منها، [د] وأحيانا هي ذات عمق أقل مما لدينا وأكثر اتساعاً. ولكن كل هذه المناطق تتصل فيما بينها تحت الأرض عن طريق تقوُب موجودة في كثير من الأماكن، ولها فتحات أحيانا ما تكون أكثر ضيقاً وأحيانا أكثر اتساعاً، ومنها تسيل مقادير كبيرة من الماء من إحداها إلى الأخرى، كأنها آنية [متصلة فيما بينها]. وهناك كذلك تحت الأرض أنهار ذات طول لا يتصور، ولا ينقد منها الماء أبداً، وهي ذات ماء ساخن وماء بارد.

وهناك كذلك كثير من النار، وأنهار عظيمة من النار. وهناك أنهار من الوحل السائل، أحيانا ما يكون رائقاً وأحيانا [هـ] ما يكون ثقيلًا، كما هو الحال في صقلية حيث تسيل أنهار من الوحل قبل السيل البركاني، ثم يأتي السيل البركاني نفسه بعد ذلك. وهذه الأنهار يجب أن تملأ تلك المناطق، وذلك بحسب الظروف التي تجعل كلا منها يصب هنا أو هناك. والذي يحدث حركة كل هذا إلى أعلى وإلى أسفل هو نوع من التذبذب الأرجوحى الذي يوجد في وسط الأرض. وطبيعة هذا التذبذب الأرجوحى ربما تكون على النحو الذى يلي.

هناك من بين هوات الأرض هوة تفوق الأخريات [١١٢] وتخترق [١١٢]

كل الأرض من أقصاها إلى أقصاها، وهي التي يتحدث عنها هوميروس حينما يقول: "هناك بعيداً جداً، حيث توجد أعماق هاوية تحت الأرض"،

وهي التي يسميها هو في أماكن أخرى، ويسميها كذلك غيره من الشعراء الكثيرين، "طارطار": في هذه الهاوية تصب كل الأنهار ثم منها تتبع من جديد. وكل نهر تتكون خصائصه بحسب طبيعة الأرض التي يسيل عليها. أما [ب] العلة التي تجعل كل مجارى تيارات المياه تتبع وتصب هناك، فهي أن تلك المادة السائلة لا تجد لها هناك لا قاعاً ولا متكأً، فتأرجح وتتموج إلى أعلى وإلى أسفل، ويفعل نفس الشيء الهواء والرياح المحيطان بها . ذلك أنهما يصحبان ذلك الماء سواء في اندفاعه إلى الناحية الأخرى من الأرض أو إلى هذه الناحية. وكما أن النفس يظل جارياً دائماً في حالة التنفس إن زفيراً أو شهيقاً، فكذلك الريح المصاحبة لتأرجح تلك المادة السائلة هناك تحدث عواصف عنيفة هائلة، سواء [جـ] في دخولها أو في خروجها.

وحينما تتسحب المياه إلى المنطقة التي نسميها "الأسفل"، فإنها تسيل خلال الأرض في مجارى المياه تلك وتملؤها، كما يحدث في حالة رى الأراضي، أما في حالة ابتعاد المياه من هناك واندفاعها إلى هنا فإنها تملأ من جديد مجارى المياه من ناحيتنا، وما أن تملأ حتى تسيل خلال القنوات عبر الأرض، ويصل كل منها إلى منطقته الخاصة التي كان يشق طريقه إليها، فيكون بحاراً أو بحيرات أو أنهاراً أو ينابيع. ومن هناك تعود مجارى المياه من جديد إلى الغوص [د] في الأرض، ويمر بعضها بمناطق واسعة وكثيرة، والآخر بمناطق أقل وأصغر، حتى تصب من جديد في طارطار، البعض في موقع أكثر انخفاضاً بكثير من ذلك الذي خرجت منه، والبعض في موقع قليل الانخفاض، ولكن التيار يصب دائماً في موقع أكثر انخفاضاً. وفي بعض الحالات، فإن بعض مجارى المياه تصب في اتجاه مضاد للمكان الذي نبعث منه ، والبعض الآخر في نفس الاتجاه، وهناك منها، من جهة أخرى، ماله دورة كروية كاملة الاستدارة. ويعد أن يلف مرة أو عدة مرات حول الأرض، كالثعابين، فإنه ينزل إلى أبعد ما يمكنه، ليصب هناك بدوره.

[هـ] ومن الممكن أن ينزل من كلا الاتجاهين نحو المركز، أما أن يتعداه، فلا، لأن الأرض تبدأ في الارتفاع من كلا القسمين أمام مجارى المياه.

ومجارى المياه هذه عديدة وعظيمة، وهى من كل نوع. ولكن من بين هذا العدد الكبير هناك أربعة مجار معينة. وأكبرها، والذي يجرى أبعد ما يكون من المركز، هو ما نسميه بالأقيانوس<sup>(٢٥٦)</sup>. وفى مقابله، وجاريا فى اتجاه معاكس، هناك أوخزيون الذى يجرى فى مناطق [١١٣] صحراوية [١١٣] وكذلك تحت الأرض، حتى يبلغ بحيرة أخيروسيداس التى تصل إليها نفوس معظم المتوفين، وبعد أن تبقى هناك زمناً معيناً مقدراً، أطول للبعض وأقصر للبعض الآخر، تعود من جديد لتتسأ فى الكائنات الحية. أما النهر الثالث فإنه ينبع من موقع متوسط بين الاثنين، وهو ينتشر على مقربة من منبعه فى منطقة واسعة تحترق بنار عظيمة، ويصنع بحيرة أكبر من البحر الذى لدينا تغلو بماء ووحل. ومن هناك [ب] يمضى فى طريقه الدائرى مضطرباً موحلاً، ويدور حول الأرض، ويبلغ مناطق أخرى حتى أطراف بحيرة أخيروسيداس، ولكنه لا يختلط بمياهها. وأخيراً، بعد عدة دورات تحت الأرض، يصب فى موقع منخفض من طارطار: هذا هو النهر المسمى بوريفليجيثون، والذى تقذف حممه البركانية بأجزاء تبلغ مواقع مختلفة من الأرض. وفى الجانب المقابل لهذا النهر يبدأ النهر الرابع طريقه فى منطقة يقال إنها رهيبة ومهجورة وملونة كلها بلون [جـ] أزرق غامق. وهى تسمى إستوجيون، وتسمى البحيرة التى يكونها هذا النهر إستوجا. وهذا النهر، بعد أن يصل إلى هناك ويكتسب من مياهها خصائص رهيبة، ينغمر فى الأرض ويواصل تقدمه على شكل دائرى فى اتجاه معاكس لاتجاه حركة نهر بوريفليجيثون، الذى يلتقى معه قادماً من الناحية الأخرى لبحيرة أخيروسيداس. وهو أيضاً لا يخلط ماءه بمائها، بل يدور دورة دائرية ليصب فى طارطار الواقعة على الجانب المواجه لبوريفليجيثون. واسم هذا النهر، بحسب ما يقول الشعراء، كوكوتس.

[د] هذه هي طبيعة تلك الأشياء. وعندما يصل المتوفون إلى المنطقة التي يقود كلا منهم إليها الدايمون الخاص به، فإنهم يبدأون بأن يحاكموا، سواء بينهم من عاش حياة خيرة وثقية أو من لم يعش كذلك. وهؤلاء الذين يحكم بأنهم عاشوا عيشة متوسطة بين هذين الطرفين يُبعث بهم إلى أخيرون، ويركبون قوارب مخصصة لهم وتصل بهم حتى بحيرة أخيروسيداس، وهناك يقيمون ويتطهرون، فيتحملون العقاب عن المظالم التي يكونون قد ارتكبوها وبغى عنهم، أما عن أفعالهم الحسنة [هـ] فإنهم يكرمون من أجلها، كل بحسب مكانته. أما اللذين يُحكم بأنهم لا شفاء لهم بسبب عظم أخطائهم، وهم الذين أساءوا إلى المعابد إساءات متعددة وخطيرة، أو الذين اقترفوا عديداً من جرائم القتل على نحو لا يقبله العدل أو القانون، أو غير ذلك من الجرائم، هؤلاء يناسبهم أن يكون مصيرهم الإلقاء إلى طارطار، حيث لن يخرجوا منها أبداً. ومن جهة أخرى فإن أولئك الذين يعتقد أنهم ارتكبوا أخطاء عظيمة، ولكنها مما يمكن الشفاء منه، مثل الذين ارتكبوا العنف ضد الأب أو [١١٤] الأم تحت تأثير الغضب، ثم قضوا بقية [١١٤] حياتهم في التوبة، أو الذين أصبحوا قتلة في ظروف مماثلة، هؤلاء أيضاً يقذف بهم بالضرورة إلى طارطار، ولكنهم بعد القذف بهم وقضائهم هناك عاماً يلقي بهم الموج: الذين منهم ارتكبوا جريمة القتل يلقي بهم إلى كوكوتس، والذين أذنبوا في حق الأب أو الأم إلى بوريفليجيثون. وحينما يحملهم التيار إلى شاطئ بحيرة أخيروسيداس، هناك يصيحون وينادون، البعض على من قتلوا، والبعض على من تجاوزوا في حقهم الحدود المفروضة، ينادونهم مستعطفين لهم، [ب] ويطلبون منهم أن يدعوهم يخرجون من النهر إلى البحيرة وأن يستقبلوهم، فإن هم تمكنوا من إقناعهم، فإنهم يعبرون وتنتهي بهذا آلامهم. أما إن لم يستطيعوا إقناعهم فإنهم يُحملون من جديد إلى طارطار، ومن هناك إلى الأنهار ويظلون يتحملون الآلام التي لا تتوقف، حتى يقنعوا أولئك الذين ظلموهم. ذلك هو الحكم أصدره قضاؤهم عليهم.

أما الذين حكم بأنهم تميزوا بالحياة على التقوى، فإنهم أولئك الذين يعفون من ارتياد هذه الأماكن في داخل الأرض ويمرون منها [ج] كأنها

السجون، ويصلون إلى فوق حيث مقامهم الطاهر، ويقيمون على سطح الأرض. ومن بين هؤلاء، فإن الذين تطهرت نفوسهم بالفلسفة على ما يجب أن يكون، هؤلاء على الخصوص يعيشون بغير أجسام على الإطلاق طوال ما سيلي من الزمان، ويصلون إلى ديار أبدع في جمالها من ديار الباقين. ولكن لا يسعنى وصف مقامهم هذا في سهولة ويسر، كذلك فإن هذا الظرف الحالى لا يترك لى الوقت الكافى.

والآن، يا سيمياس، فإنه، بالنظر إلى كل هذا الذى فصلناه، ينبغى علينا أن نفعل كل ما فى وسعنا من أجل أن نشارك فى الفضيلة والعقل أثناء هذه الحياة. فالجائزة عظيمة والأمل كبير.

[د] ولكن القطع يقيناً بأن كل تلك الأمور هى على ذلك النحو الذى فصلناه عليه، أمر لا يجدر بالطبع برجل ذى عقل. ورغم هذا، فإن يكون أمر النفس وأمر ما ستنتهى إليه من مستقر هو كذلك أو على ما يقرب من ذلك، فإن هذا، فيما يبدو لى، وبعد ما وضح لنا من خلود النفس، هو ما يليق ويجدر الأخذ به مجازفة من جانب ذلك الذى يعتقد أن النفس هكذا، وما أجملها مجازفة! وإنه لينبغى أن يكرر المرء منا هذا الكلام على نفسه وكأنه التعاويذ، ولهذا السبب فقد أطلت وأطلت فى عرض هذه الأسطورة.

لهذه الأسباب ينبغى أن يطمئن على نفسه [هـ] ذلك الرجل الذى هجر ملذاته الجسدية وزينته، باعتبارها أشياء غريبة عليه، واجداً أنها أقدر على فعل الضد، أما اللذات المصاحبة للمعرفة فإنه اهتم بها. وهكذا، وقد جمّل نفسه، ليس بشىء غريب عليها، بل بزينتها الخاصة بها، أقصد الاعتدال [١١٥] والعدالة والشجاعة والحرية والحقيقة، فإنه ينتظر رحيله [١١٥] إلى هاديس ليروحل إليه حينما يدعوه قدره.



(٧)

## اللحظات الأخيرة

(١١٥ أ - ١١٨ أ)

[١١٥ أ] ثم استنرد سقراط : وستقومون أنتم، أنت يا سيمياس وأنت يا كيبيس وأنتم الآخرون ، بهذه الرحلة من بعد كل في وقته. أما أنا فإن قدرى ينادينى الآن، كما قد يقول بطل مسرحية تراجيدية. بل يكاد وقت ذهابى إلى الحمام يكون قد حان. ويبدو أنه من الأفضل أن أشرب السم وقد استحمت، حتى لا أحمل النساء مشقة غسل جثة هامة. [ب] فلما انتهى من قول هذا، تدخل أقريطون وقال : حسناً يا سقراط. فماذا لديك مما توصى به هؤلاء الرجال وأنا بخصوص أطفالك أو بخصوص أى شىء آخر، بحيث إننا إذا فعلناه جلب هذا عليك سروراً عظيماً؟

فرد سقراط : لا شىء جديداً ، وإنما ما لم أزل أردده على الدوام يا أقريطون، ألا وهو أن تعتنوا بأنفسكم ، وأيما فعلتم فى هذا السبيل فإنكم بهذا تؤدون أفضل إلى وإلى من هم لى وإلى أنفسكم ، حتى ولو لم تلتزموا بذلك على التو. أما إن لم تعتنوا بأنفسكم ولم تقبلوا أن تعيشوا حياتكم محتزين حذو ما قلناه فى حديثنا الآن، وفى أحداثنا السابقة، فإنكم ، مهما يكن من تعدد [ج] التزاماتكم ومن قوتها فى الوقت الحالى، فلن تفعلوا شيئاً ينكر .

فقال أقريطون : إننا سنجتهد أيما اجتهاد للسلوك هكذا بالطبع. ولكن على أى نحو سيكون دفنك؟

فرد : كما تشاؤون، هذا إن نجحتم فى الإمساك بى وإن لم أصل إلى الإفلات منكم. ثم ضحك ضحكة خفيفة واتجه نحونا، وقال: أنا لا أعرف كيف أفنع أقريطون، أيها الصحاب، بأننى سقراط نفسه الذى يتحاور الآن معكم والذى يرتب حججه كل واحدة وراء الأخرى. إنما هو يعتقد أننى ذلك الذى [د] سيراه بعد قليل من الآن ميتاً، ويتساءل بالتالى كيف يدفنى. وكل هذا العرض الطويل الذى قدمته منذ قليل، حول أننى ، بعد أن أكون قد

شربت السم، لن أبقى بينكم بل سأذهب راحلاً إلى نعيم السعداء، كل هذا، هو في نظره ليس إلا أى كلام كان ويهدف إلى مواساتكم، وإلى مواساتي أنا نفسى فى ذات الوقت. ثم أضاف سقراط: فكونوا إذن ضامنى لدى أقريطون، وأعطوه الضمان المضاد لذلك الذى أعطاه هو للقضاة. فهو قد ضمن لهم أننى سأبقى فى أثينا، فاضمنوا له أنتم أننى لن أبقى بعد أن أموت، [هـ] بل سأذهب راحلاً، وذلك حتى يتحمل أقريطون الأمر فى يسر وحتى لا يحزن علىّ وهو يرى جسدى يحرق أو يدفن كما لو كنت أخضع لأهوال، وحتى لا يقول أثناء وضعى فى القبر إنه سقراط ذلك الذى يضعه أو يحمله أو يدفنه. ثم استطرد: فاعلم جيداً، يا أقريطون الفاضل، أن الكلام غير الصحيح ليس فقط خطأ فى ذاته، بل هو كذلك يحدث الشر فى النفوس. فيجب إذن أن تتشجع وأن تقول إن الذى تدفنه إنما هو جسدى، ولتدفنه على [١١٦] النحو الذى تحبه، أو على ما تعتقد أنه الأكثر مطابقة [١١٦] للمعتاد.

وبعد أن قال هذا قام واتجه إلى حجرة أخرى ليستحم وأقريطون فى إثره، وطلب منا أن نبقى فى انتظاره. وقد قضينا فترة الانتظار فى الحوار فيما بيننا حول ما قيل، وفى إمعان النظر فيه من جديد، وأحياناً أخرى متحدثين عن الخطب العظيم الذى حل بنا، وكان إحساننا، ولا تعمل فيه، كأننا نفقد أباً وأتناً سنقضى بقية حياتنا كاليتامى. ولما [ب] استحم جىء إليه بأطفاله، وكان له طفلان صغيران وابن كبير، وجاء كذلك أهله من النساء. وتحديث معهم بحضور أقريطون، وأوصاهم ببعض ما كان يريد، ثم طلب بعد ذلك إبعاد النساء والأطفال، ثم رجع هو إلينا.

وكانت الشمس قد كادت تغيب، لأن سقراط كان قد أمضى وقتاً طويلاً بالداخل. فلما جاء جلس، وقد فرغ من استحمامه، ولم يقع بعد هذا حديث طويل. ووصل مساعد الأحد عشر، ووقف [ج] أمامه وقال: إننى لن أشكو منك يا سقراط ما أشكو من الآخرين، ألا وهو ثورتهم علىّ ولومهم إياى حينما أطلب منهم تجرع السم، تنفيذاً لأوامر المسئولين. أما أنت فقد وجدتك خلال هذه الفترة أنبل وأحلم وأفضل كل الرجال الذين أتوا

إلى هنا، وأعرف كذلك الآن حق المعرفة أنك ليست بغاضب على، فأنت تعرف المسئولين عن موتك، بل عليهم. فالآن إذن، وأنت تعلم ما جئتك [د] أعلنه، وداعاً، واجتهد أن تتحمل في يسر ما لا مفر منه. ثم استدار والدموع في عينيه في نفس الوقت، وخرج.

فرفع سقراط نظره إليه وقال: وداعاً أنت أيضاً، وسأفعل ما تقول. وبعدها التفت إلينا وقال: أى تهذيب لدى هذا الرجل! خلال كل الوقت الذى قضيته هنا كان يأتى إلى، ويتحدث معى من وقت لآخر. وإنه لأفضل الرجال، وها هو الآن بيكىنى، فيا لنبله. ولكن تعال أنت الآن يا أقریطون ولنطعه، فليأت بالسم إن كان جاهزاً، وإلا فليجهز.

[هـ] فرد عليه أقریطون : ولكنى أعتقد أن الشمس يا سقراط لا تزال تعلو الجبال ولم تغرب بعد. وأعلم كذلك أن كثيراً من الآخرين لم يتجرعوا السم، عندما طلب منهم ذلك، إلا بعد وقت طويل، بعد أن يكونوا قد تناولوا عشاءهم وشربوا على أحسن ما يكون، بل فى بعض الأحيان بعد لقاء أحببهم الذين يشتهون . فلا تتعجل إذن ، فلا يزال هناك وقت.

فكان رد سقراط : إنه لمن الطبيعى يا أقریطون أن يتصرف هؤلاء القوم الذين تتحدث عنهم على هذا النحو، لأنهم بتصرفهم هذا يجنون مغنماً. أما أنا فإنه من الطبيعى فيما يخصنى ألا أسلك مثلهم. فليس هناك [١١٧] [١١٧] شىء أجنبي، فيما أعتقد، من الشراب بعد قليل من الوقت، بل سأعرض لأن أكون موضع السخرية أمام نفسى ذاتها لتدلهى بالحياة هكذا، ولمحافظتى عليها بينما لم يبق منها شىء. ثم أضاف: هيا أطعنى، ولا تفعل غير ما أقول.

عند سماعه هذه الكلمات، أشار أقریطون إلى خادم كان يقف قريباً، فخرج الخادم، وبعد مدة ليست بالقصيرة رجع ومعه الشخص الذى كان عليه تقديم السم، وكان يحمله مجزأ فى كوب. فلما رأى سقراط الرجل قال له: حسناً أيها الرجل الفاضل، ما دمت عالماً فى هذه الأمور، فماذا ينبغى على أن أفعل؟

فأجاب : لا شيء غير أن تتمشى بعد شرب السم، وذلك حتى تشعر بالثقل [ب] يجتاح ساقيك ثم ترقد بعد ذلك، وعلى هذا النحو سيؤدى السم فعله من ذاته. وفى نفس الوقت قدم إلى سقراط الكأس.

فتناولته سقراط فى هدوء كامل، يا إخيكراطيس، وبلا اضطراب، وبدون أن يتغير لونه أو تعبير وجهه، وإنما ناظراً إلى الرجل نظرته المعتادة المتجهة إلى أسفل كأنها نظرة الثور، وقال له : ماذا تقول عن إراقة بعض هذا المشروب سكببة لتكريم بعض الآلهة؟ هل هذا مما يُسمح به أم لا؟

فرد قائلاً : إننا لا نعد، يا سقراط، إلا القدر الكافى المناسب للشرب.

[جـ] فقال سقراط : أنا فاهم . [ولكن] لعله من المسموح به، بل من الواجب، الصلاة للآلهة، حتى يصيب النجاح تغيير المسكن من هنا إلى العالم الآخر. هذا هو على أية حال ما أرجوه منهم، ولعله يتحقق. وبينما هو يقول هذا حمل الكأس حتى شفتيه، فشربها حتى أفرغها بلا أية صعوبة، وبدون أن يظهر عليه أى امتعاض.

حتى هذه اللحظة كانت الغالبية منا قادرة على الإمساك بدموعها، أما عندما رأيناه يشرب السم، وعندما فرغ من الشراب، لم نعد قادرين على ذلك. وأنا نفسى بذلت كل وسعى، ولكن الدموع هطلت منى كالأنهار، حتى لقد أخفيت رأسى وبكيت بينى وبين نفسى، ليس على مصيره بل على مصيرى أنا السىء، [د] حيث سأفقد صحبة رجل كهذا. أما أقريطون الذى سبقنى فى عجزه عن الإمساك بدموعه فقد قام وخرج، وأما أبولودورس من جانبه، وهو الذى لم يتوقف حتى قبل هذا عن البكاء، فقد أخذ عند ذلك يصيح وهو يبكى مطلقاً العنان لثورته، حتى فتت قلوب كل الجالسين، عدا سقراط نفسه.

وهنا صاح هو فينا : ماذا تفعلون أيها الرجال المدهشون؟ إننى إذا كنت أبعثت النساء فليس لسبب إلا من أجل [هـ] تلافى مثل هذا ، فقد

سمعت أنه يجب أن يموت المرء في هدوء وسكينة : فهيا اهدءوا إذن،  
وتماسكوا.

عندما سمعنا هذا خجانا من أنفسنا وقمعنا دموعنا، أما هو فكان  
يتمشى حتى قال إنه يشعر بتقل ساقيه، فتمدد على ظهره (كما طلب منه  
الرجل). وفي نفس الوقت كان الذى أعطاه السم يتحسسه، وبين لحظة  
وأخرى يفحص قدميه وساقيه، ثم وخزه فى قدمه بشدة وسأله إن كان يحس  
بشئء، [١١٨]، فقال أن لا. ثم فعل هذا من جديد مع الساقين، وأخذ يصعد [١١٨]  
هكذا مبيناً لنا أنه بدأ يبرد ويتصلب . وتحسسه هو نفسه وقال إنه حينما  
يصل ذلك إلى القلب، فعندها سيرحل. وكانت منطقة أسفل البطن قد بردت  
بالفعل عندما قال سقراط، بعد أن رفع الغطاء عن وجهه، لأنه كان مغطى  
الوجه، وكان هذا آخر ما لفظ به: يا أقریطون، إننا مدينون بديك  
لأسكليبيوس<sup>(٢٥٧)</sup>، فأدوه ولا تهملوا فى ذلك. فرد أقریطون: نعم، سيكون  
هذا. ولكن هل هناك شئ آخر تقوله؟ عن هذا السؤال لم يجب سقراط،  
ولكن بعد مرور وقت قليل صدرت عنه حركة . فكشف الرجل عن غطائه:  
كانت عيناه متصلبتين. وعند رؤية هذا أقفل أقریطون فمه وأسبل عينيه.

هكذا، يا إخيكراطيس، كيف كانت نهاية صديقنا، ذلك الرجل الذى  
نقدر أن نقول إنه كان ، بين كل من خبرنا من أهل هذا العصر ، أفضلهم،  
كما كان ، كذلك، أحكمهم وأعدلهم.

## انتهت محاوره فيديون



(٢٥٧) إله الطب عند اليونان. ولعل فى هذا الطلب رمزاً لشفاء نفس سقراط ونجاتها من  
الجسد.



## ملحق أول

## محاورة "فيديون": هل هي من المحاورات "المتعمدة" لأفلاطون؟\*

كانت محاورة "فيديون"، ولا تزال، مركزاً مفضلاً لاهتمام الفلاسفة والمتخصصين في الأدب اليوناني والجمهور المثقف على السواء. وهي بموضوعها، خلود النفس، وببطلها، سقراط، الذي تحكى ساعاته الأخيرة المؤثرة، وبتأليفها الذي يتميز بالحياة وبقيمة أدبية مؤكدة<sup>(١)</sup>، بكل هذا هي تجذب إليها القارئ الذي يجد نفسه منغمساً في تتبع رواية موت ذلك الرجل الذي جرؤ أصحاب العقل في الحضارة الغربية على مقارنته بعيسى المسيح، ومشدود الانتباه إلى أوار مناقشة أخاذة فيها العقل رب تقرب إليه القرابين، وحيث "الحجة العقلية" (logos) مدخلاً ومخرجاً لكل الحوار. من أجل هذه الأسباب، ولأسباب أخرى غيرها، يهتم دارس أفلاطون هو الآخر بمحاورة "فيديون" ويقف أمامها طويلاً فيطيل الوقوف، ويجد كثيراً من المبررات لذلك. ذلك أنه يجد في هذه المحاورة لحظة حاسمة من لحظات تطور الفلسفة الأفلاطونية، لحظة تبلغ فيها "نضوجها". وفي نظر الكثيرين فإن محاورة "فيديون" تعد إحدى كبريات المحاورات "المتعمدة" لأفلاطون، وليس فقط واحدة من أهم محاوراته على الإطلاق.

لكن، هل هي كذلك بالفعل؟ هذا هو سؤالنا الذي نضعه الآن، والذي تحاول الصفحات التالية الإجابة عنه. ولكن فلنحدد أولاً المقصود بـ"المحاورة المتعمدة". إنها محاورة تنتمي إلى الفترة التي يقال عنها فترة "النضوج"، والتي تلت فترة "الشباب"، والتي توقوف أفلاطون فيها عند مذهب وجودي ومعرفي محدد مركزه النظرية المسماة بنظرية المثل. إلى هذه المجموعة من المحاورات "المتعمدة" تنتمي، بحسب ما ساد عند المؤرخين من الرأي، محاورات "فيديون" و"الجمهورية"

\* كنا قد حررنا هذه الدراسة باللغة الفرنسية، ورأينا أن ننشر هنا ترجمتها لأنها تحدد موقفنا من مكان المحاورة بين مؤلفات أفلاطون، وتلقى بذلك ضوءاً مفيداً على تفسيرنا لها الذي قدمناه خلال المقدمات وفي الهوامش.

(١) انظر نشرة رويان، ص XXII، وتقديم شامبرى لترجمته، ص ١٠٣-١٠٤، ديرلماير، "فيديون"، ص ٢٠٤-٢٠٥، ٢٢٩-٢٣٠، ٢٣٤-٢٣٥، بلك، ص VII، هافورث، ص ٣.

و"المأدبة" و"فايدروس". ولكن هذا التعريف للمحاورة "المعتمدة" تعريف مزدوج في الحقيقة، لأنه يجمع بين معيار زمني (المحاورة المعتمدة هي إحدى محاورات النضوج) ومعيار موضوعي أو مضموني (المحاورة المعتمدة هي محاورة حدد فيها أفلاطون تحديداً نهائياً مذهبه الفلسفي، وينطبق هذا على الأخص على نظرية المثل). ولكن أي تناول للاعتبارات الزمنية في حالة أفلاطون يجب أن يكون تناولاً حذراً، وهي على أية حال لن تكفي وحدها أبداً لإقامة ترتيب للمحاورات وللحكم على محتوياتها. فمن ذا الذي لا يرى في محاورة "جورجياس"، وهي السابقة بحسب كل احتمال على تلك المجموعة المذكورة، عملاً لمفكر "تاضج"، بل إن بعضهم يجعل منها الإعلان الافتتاحي الذي صدر به أفلاطون نشاطه في مدرسته "الأكاديمية"، ورغم هذا فإنها لا تحتوى على أية إشارة إلى نظرية المثل، ولا تعتبر على هذا النحو من المحاورات "المعتمدة". وهكذا فإن معيار المضمون هو الذي يجب أن نقدمه وأن نعتمد عليه في النهاية ونستخدمه من أجل تحديد مفهوم "المحاورة المعتمدة"، التي تصبح على هذا النحو المحاورة التي تعرفنا بمواقف أفلاطون النهائية خلال فترة النضوج، والتي يمكننا بالتالي أن نرجع إلى نصوصها حينما نكون في معرض الحديث عن "فلسفة النضوج" عند أفلاطون. وعلى هذا، فإن المحاورة "المعتمدة" إلى أبعد درجة ستكون محاورة "الجمهورية"، وتتلوها بحسب النظرة التقليدية في فهم المؤلفات الأفلاطونية، محاورة "فيدون" التي تعتبر أكثر أهمية، من الناحية الفلسفية ومن حيث وفرة المادة في عرضها لنظرية المثل على السواء، من محاورة "المأدبة" التي تقدم عرضاً قصيراً لتلك النظرية (٢٠٩ هـ-٢١٢)، ومن "فايدروس" التي تقدم لها عرضاً (٢٤٧ج-٢٥١ب) ذا طابع أسطوري واضح.

ويجد الرأي القائل بأن "فيدون" محاورة "معتمدة" أحسن تعبير له في هذه السطور التي وضعها الشارح الفرنسي الكبير لأفلاطون "ليون روبان" في مفتتح نشرته وترجمته لمحاورتنا: (٧)

"إذا كان من المستحيل وضع تاريخ ل"فيدون"، فإنه يمكن على الأقل تحديد وضعها في داخل أعمال أفلاطون. وقرابنتها مع محاورة "المأدبة" في الحق

(٢) روبان ، نشرته المشار إليها، ص VII.



واضحة: فهذه تعلم كيف يعيش الحكيم وتلك تعلم كيف يموت. كذلك فإنهما تشابهان من ناحية مضمونهما المذهبي. وما من شك أنه من الصعب قول أيتهما سبقت الأخرى، ولكن إذا كان من الممكن تحديد الفترة التي ينتمي إليها تأليف "المأدبة" ولو تحديداً تقريبياً، فإننا سنصل على الفور إلى نفس النتيجة فيما يخص "فيدون". ولنعتبرها... محاورة من محاورات النضوج الأفلاطونية... أخيراً، فإن المرء لا يكاد يستطيع أن يشكك في أن "فايدروس" (بغض النظر عن النقاط المختلف عليها) و"الجمهورية" تمثلان جهداً جديداً بالقياس إلى "فيدون" من أجل تحديد المشكلات على نحو أدق وتعميق الحلول والتوسيع من مغزى المذاهب ذات الطابع الأسطوري<sup>(٣)</sup>. وروبان يعتقد أن أفلاطون وهو يكتب محاورة "فيدون" كان "في يده منهج للتعليم والتعلم، منهج تستطيع "فيدون" أن تشير إلى خصائصه الفنية بمجرد الإشارة البسيطة، ثم تترك تحديد طريقة استخدامه لما بعد، وكانت له نظرية في المعرفة والوجود يشير إليها في "فيدون" على أنها مذهب كان موضع المناقشة منذ مدة طويلة وله اصطلاحات خاصة، أو أنه بسبب البحث عن هذه الاصطلاحات الخاصة، وهذه النظرية مألوفة بالفعل لهؤلاء الذين يكتب لهم أفلاطون<sup>(٤)</sup>. وعلى الرغم من أننا رأينا رويان يضع "المأدبة" و"فيدون" في جانب، و"الجمهورية" و"فايدروس"، الذين رأى فيهما جهداً جديداً من أجل الدقة والتحديد، في جانب آخر، إلا أنه لا يزال يبقى أن "فيدون" في نظر ليون رويان تحتوي على منهج وعلى مذهب في الوجود وعلى مذهب في المعرفة.

أما نحن، فلا نرى أن "فيدون" محاورة "معتمدة"، حيث إنها لا تحتوي على مواقف مقررة تقريراً نهائياً لا حول الوجود ولا حول المعرفة ولا حول المنهج الفلسفي، بل نرى أنها في الحقيقة "محاورة بحث ومحاولة". و"محاورة البحث والمحاولة" تتميز على الدقة بصفة عدم التقرير والتحديد النهائيين، وإنما هي تستكشف الميدان للحلول، بدون أن تختار حلاً نهائياً. إنها محاورة تحتوي على "اتجاهات" أكثر مما تحتوي على "مواقف"، وترسم الخطوط العريضة أكثر من أن

(٣) رويان ، ص VII.

(٤) المرجع نفسه، ص VIII.

تقدم مذاهب مفصلة. ويقدر ما أن "الجمهورية" هي بالفعل نموذج المحاوره "المعتمدة" من محاورات فترة النضوج، فإن محاوره "أقراطيلوس" تعد في نظرنا مثلاً لمحاوره البحث والمحاولة التي تهيئ للمحاوره المعتمدة الطريق، وتعد صفحاتها الأخيرة بمثابة مقدمة إلى المواقف التي سيتخذها أفلاطون في المستقبل حول موضوعي الوجود والمعرفة. إنها محاوره تمهد وتعلن، ولكنها لا تحسم. وعندنا أن مجموعة "محاورات البحث والمحاولة" التي تمهد الطريق للمحاورات المعتمدة تشمل محاورتي "مينون" و"فيديون" إلى جانب "أقراطيلوس" التي تقف موقفاً وسطاً بينهما، هذا، وإن كانت محاوره "فيديون" تنتمي بالفعل إلى "مرحلة النضوج" بينما الأخريان تنتميان إلى "مرحلة الشباب".

موقفنا هذا سنحاول أن نبرره، فيما يخص "فيديون"، بأن نفحص أوضاع النظريات التالية في هذه المحاوره: طبيعة النفس، خلودها، نظرية المثل، ونظرية المعرفة الفلسفية.

### طبيعة النفس :

الموضوع الرئيسي "فيديون" هو خلود النفس. ولكن هل تقدم المحاوره تصوراً واضحاً ونهائياً حول طبيعة النفس؟

إن ما يلفت النظر لأول وهلة، حين يعيد المرء قراءة المحاوره من أجل الإجابة عن هذا السؤال، هو أن أفلاطون لا يضع هذا موضع التساؤل كما كنا نتظر منه أن يفعل، حيث إن الأمر يتعلق بالنفس، فالخلود خلود النفس. ويمكن القول بصفة عامة إنه لا يهتم اهتماماً خاصاً بتحديد مفهوم "النفس"، اللهم إلا خلال البرهان الثالث على الخلود (٧٨ب-٨٤ب)، ولكن حتى هنا فإن الأمر لا يتعدى مجرد إثبات انتماء النفس إلى عالم المثل، الذي هي أقرب إليه من الجسد. وإذا أخذنا المحاوره ككل، فإنه يمكن أن نلاحظ فيها وجود عنصرين ثابتين بخصوص موضوع طبيعة النفس : أ) النفس كائن ذو وجود منفصل، ب) هي موجود بسيط (وليس مركباً). ولكن ما هو جوهر هذا الموجود البسيط؟ تقدم لنا المحاوره تصورين مختلفين بعض الشيء بخصوص هذه المسألة. التصور الأول، وهو أكثر التصورين تكراراً وأثبتهما، هو أن جوهر النفس هو الفكر (٦٥ج، هـ، ٦٦ب،

جـ، ٦٩ب، ٧٠ب، ٨٠هـ، ٨٣ب)، أما كل ماله علاقة بالجسد، وعلى الأخص الشهوة (٨١ب، ٨٢هـ)، فإنه غريب عن النفس (٦٤د-هـ، ٦٦ج-د، ٦٨ج، ٦٩ب، ٨١أ، ٨٢ب - ٨٢ج - ٨٣ب). ولكن هناك كما قلنا تصوراً آخر، وبحسبه فإن جوهر النفس هو الحياة، وهذا التصور لجوهر النفس هو مركز كل البرهان الرابع على الخلود (١٠٥ب-١٠٧ب). ومحض واقعة وجود تصورين لطبيعة النفس، يتمايزان فيما بينهما على الأقل من حيث الشمول (فمفهوم "الحياة" أكثر شمولاً أو امتداداً من مفهوم "الفكر")، تشير إلى شيء من الافتقار في الترابط والتنسيق بين أجزاء المحاورة المختلفة. وهي تبين على الأخص أنه لا يجب أن نعتبر لا التصور الأول ولا التصور الثاني على أنه التصور النهائي الذي تقدمه محاورة "فيدون" عن طبيعة النفس. أما إذا نظرنا إلى الأمر في إطار المحاورات "المعتمدة" (أي "الجمهورية" و"المأدبة" و"فايدروس")، فإننا سنجد أن تصور طبيعة النفس على نحو عقلي خالص وتصور وجودها على أنه وجود بسيط، لن يجد لا هذا ولا ذلك مكاناً في تلك المحاورات. فمن المعروف أن "الجمهورية" و"فايدروس" ستقدمان مفهوماً ثلاثياً عن طبيعة النفس، فالنفس في نظر هاتين المحاورتين تصبح المركبة من أقسام ثلاث، وتحوى في داخلها على ميول كانت محاورة "فيدون" ترفض رفضاً باتاً الاعتراف بها كخاصية جوهرية للنفس، وهذا هو حال الشهوة على الأخص.

وهكذا إذن، فإن "فيدون" لا تقدم موقفاً حاسماً نهائياً بخصوص موضوع طبيعة النفس، سواء نظرنا إلى داخل المحاورة ذاتها بأجزائها المتتالية أو إلى المحاورة في نطاق المحاورات التي ستليها مباشرة، حيث إن لا "الجمهورية" ولا "فايدروس" ستأخذان بأرائها حول هذا الموضوع. وهكذا إذن، فهي لا يجب أن تعتبر محاورة "معتمدة" تعرض مذهباً أفلاطونياً قد أقر واستقر حول طبيعة النفس.

### خلود النفس :

تحتوى محاورتنا على أربعة براهين على خلود النفس. ويبدأ الأول فور أن يكمل سقراط عرض "آماله" حول ما بعد الموت وآرائه حول الطريقة التي يجب أن يسير عليها الفيلسوف في توجيه حياته في هذا العالم. ويقول (٦٩د): "سأعرف اليقين بخصوص هذا عندما أصل إلى هناك، إن شاء الإله، بعد قليل. هذا هو ما

أعتقد". في هذه العبارة القصيرة إشارتان هامتان: أ) سقراط لن يعرف الحقيقة إلا في العالم الآخر، إذن فإن أية معرفة في هذا العالم لا يمكن أن تدرك الحقيقة، وسنعود إلى هذه النقطة من بعد، ب) يعكس تعبير "هذا هو ما أعتقد" إحساس عدم اليقين عند سقراط نفسه الذي يشترك فيه هكذا مع الغربيين من طيبة، سيمياس وكيبيس، وكما سنبين من بعد فإن هذا الإحساس بعدم اليقين سيسيطر على كل المحاورة حتى لحظاتها الأخيرة. ويستمر سقراط قائلاً (٦٩هـ): "والآن إذا كنت نجحت في أن يكون دفاعي أكثر إقناعاً في نظركما مما كان في نظر القضاة الأثينيين، إذن لكان هذا عظيماً"، ويعترف بأن الرجل العامي لا يعتقد فيما يعتقد فيه هو، أي في خلود النفس. فالأمر إذن لا يعدو أن يكون أمر "دفاع": حيث هناك المدافع والقضاة والاعتقادات، وكذلك بالضرورة انقسام في الآراء واعتقادات مختلفة، لها جميعاً باعتبارها "اعتقادات"، حقوق متساوية في أن تدعى أنها هي الحقيقة. وتشبيهه سقراط لكلامه "بالدفاع" ذو أهمية عظيمة، حيث إن المجال القضائي ليس مجال ما هو حقيقي بل مجال ما هو محتمل (انظر "جورجياس"، ٤٥٢ د وما بعدها، ٤٥٤ ج وما بعدها، ٤٦٦ وما بعدها، ٤٨٦ أ وغير ذلك، "فايدروس"، ٢٦٠ أ، ٢٧٢ د، ٢٧٣ د).

ويمثل سيمياس وكيبيس أحياناً مفاهيم العامة (أو الكثرة أو الجمهور)، وأحياناً أخرى متطلبات العقل الدقيق. وكيبيس يلعب الدور الأول حينما يؤكد على خشية البشر من أن يفقدوا نفوسهم بعد الموت، وعلى صعوبة الاعتقاد (apistia) فيما يسميه سقراط نفسه "بالأمل". ويعترف سقراط بأن الأمر كذلك، ويقترح تعميق البحث في الأمر. ومع هذا الموضوع، موضوع "التعمق في البحث"، نلمس جانباً ذات خطر: ذلك أن "فيدون" بحسب هذه النية الصريحة المعلنة ليست عرضاً لمذهب قد اكتمل وحدد، إنما هي بحث. ويتأكد هذا كذلك حينما نسائل أنفسنا: هذا التعمق، من أجل أية غاية هو؟ وتأتي إجابة سقراط بليغة كل البلاغة في قصرها: "من أجل أن نرى إن كان ذلك [أي الخلود] محتملاً أم لا" (٧٠ ب ٦-٧)، وهكذا فإن هدف المحادثة التي تلى ذلك، حتى ١٠٨ ب، حيث إن كل ما سيبقى من المحاورة ليس إلا التعمق الذي يبدأ هنا، إنما هو الاحتمال وليس اليقين.

في هذا الإطار ذى المغزى الهام تظهر الحجة الأولى على خلود النفس، ويمكن تلخيصها فيما يلي. هناك واقعة هي أن كل شيء ينشأ ويولد، وهو ينشأ ويولد من ضده، الجميل من القبيح واليقظة من النوم وغير ذلك. وهكذا يجب أن يكون الأمر أيضاً مع الحياة والموت، حيث إنه لا ينبغي أن نأخذ فقط بالحركة التي تذهب من الحياة إلى الموت، فإن لم تكن هناك الحركة التي تذهب في الاتجاه المضاد، أى من الموت إلى الحياة، فإن الحياة ستندم بالتدريج ولن يكون هناك حى على الإطلاق. فيجب إذن أن نقبل النشأة والتولد فى الاتجاهين معاً، الموت من الحياة والحياة من الموت<sup>(٥)</sup>.

هذه الحجة على وجود النفس وجوداً سابقاً سرعان ما تقبل، بل ويضيف إليها كيببيس حجة أخرى مقامة على أساس من نظرية التذكر التي تقول بأن "التعلم" ليس شيئاً آخر غير "التذكر"، ولكن التذكر يفترض أن تكون النفس قد عاشت فى زمن سابق على الزمن الذى تتذكر خلاله ما كانت قد تعلمته بالفعل من قبل.

والحق أن قوة هذه الحجة الجديدة إنما تكمن فى اعتمادها على نظرية المثل (٤جـ وما بعدها). ولكن هذا هو أيضاً فى الوقت ذاته مكنم ضعفها، حيث إن وجود المثل ليس هو نفسه إلا مجرد فرض، وتُظهر الخلاصة التي يخرج بها سقراط، بعد عرض الحجة، الوضع الفرضى سواء لوجود المثل أو حتى للحجة ذاتها المقامة على التذكر: "إذا كان يوجد ما نتحدث عنه مراراً وتكراراً، الجمال والخير وكل ماهية من هذا النوع، وإذا كنا نرجع ما يأتي من الحواس إلى هذه الماهية التي اكتشفنا أنها موجودة وجوداً سابقاً وأنها تنتمي إلينا، وأننا نقارن كل ما يأتى من الحواس بها، فإنه سيكون من الضروري، إذا كانت هذه الماهيات موجودة، أن تكون نفوسنا كذلك موجودة، وذلك قبل أن نولد نحن. أما إذا لم تكن هذه الماهيات موجودة، ألن يضيع برهاننا هباءً؟" (٧٦د-هـ). ورغم لهجة الاقتناع التي تصاحب عرض هذه الحجة الثانية، فإن فكرة الخشية من ضياع النفس تظهر

(٥) خلال عرض هذا البرهان تظهر تعبيرات خاصة تُشعر ببعض التردد، وتفضح حاجة سقراط إلى إقناع نفسه هو أولاً، ومنها مثلاً: "لم نخطأ حينما ... (١٧٢)، "ونحن لا ننع في خطأ" (٧٣د)، ولكننا لن نتوقف أمام أمثال هذه التعبيرات أكثر من ذلك، ونكتفى بالإشارة إليها.

عند نهايتها (٧٧ب، د، ٧٨ب)، ويلاحظ سيمياس أنه تبقى البرهنة على بقاء النفس بعد الموت. وهذا يجعل سقراط يدعو محدثيه سيمياس وكيبيس إلى زيادة التعمق في فحص الموضوع (٧٨د) ، من أجل إقناعهما.

وهكذا نصل إلى الحجة الثالثة. فمن المتفق عليه أن النفس تنتمي إلى النوع "الخفى" غير الظاهر للعيون، أما الجسد فإنه ينتمي إلى النوع "المرئى"، ولكن النوع "الخفى" هو نوع ما هو إلهى، خالد ، معقول، بسيط، لا يتحلل، ويبقى دائماً هو هو ومشابهاً على الدوام لذاته. إذن فليس للنفس، على عكس الجسد، أن تخشى أن تتحلل ، حيث إن التحلل إنما هو من شأن النوع "المرئى".

وتخطو هذه الحجة خطوة أبعد بالقياس إلى الحجة السابقة، حيث إنها تربط مباشرة بين خلود النفس ومذهب المثل، الذى هو العماد الأخير والأوثق لكلتا الحجيتين. ورغم كل شيء، فإن قصد هذه الحجة الجديدة يبقى دائماً تقديم دوافع، ليس من أجل اليقين، بل لمجرد الأمل. يقول سقراط: "ينبغي أن نسائل أنفسنا هذا السؤال: أى نوع من الموجودات من خصائصه أن يعانى من هذه الحالة: التبدد، وما هو النوع الذى نخشى أن تحدث له هذه الحالة، والنوع الذى لا نخشى عليه منها؟ وبعد هذا، أن يكون علينا أن نفحص من جديد إلى أيهما تنتمي النفس حتى يكون لنا، بناء على هذا، أن نطمئن أو نخاف على أنفسنا؟" (٧٨ب). ويقول: "مع مثل هذه التربية [أى تأمل الحقيقة] التى أخذت النفس بها نفسها، فليس هناك من خطر أن تخشى النفس من أن تتفرق شتاتاً وهى تغادر الجسد، أو أن تبعثرها الريح هباء وأن تذهب بها كل مذهب، على نحو لا تكون معه موجودة فى أى مكان على الإطلاق" (٨٤ب). كذلك فإن مواقف سقراط بخصوص انتماء النفس إلى عالم المثل ينقصها التأكيد والحسم: وهكذا فإنما النفس أكثر تماثلاً (omoioteron) مع النوع الخفى من الجسد (٧٩ب١٦، وانظر ٧٩هـ٤)، وهى تشبه من قريب جداً ما هو إلهى. ولكن هذا الموقف كما هو واضح لا يقول صراحة بأن النفس لها كل خصائص النوع الخفى غير المرئى. كذلك فإن الطريقة التى عليها ستبقى النفس بعد الموت توصف فى فقرة تبدأ بهذه الكلمات: "ها هو بالأحرى ما عليه الأمر"، مع كثرة ظهور "إذا" (٨٠هـ٢، ٨١ب١)، ومع استخدام كلمة eikos (محتمل)

خمس مرات في ثلاثة عشر سطرًا (٥٨١-٨٢أ، وانظر ٨٢ ب ٥، ٩). وأخيراً، وعلى الخصوص، فإن هذه الحجة يتلوها مباشرة عرض شكوك سيمياس وكيبيس، وها هو سقراط نفسه يقول: "هل يبدو لكما أن ما قيل ليس كافياً؟ كثيرة هي في الحق دواعي الشكوك والاعتراضات، وذلك إذا كان المرء يريد أن يفحص الأمر كما يجب" (٨٤ج-). وهو ما يجيبه عليه سيمياس قائلاً: "إن فسأقول لك الحقيقة يا سقراط. فمنذ لحظة وكلانا في حالة من الحيرة أمام بعض الصعوبات، ويحض الآخر ويدفعه إلى أن يسألك" (٨٤د).

إذن، فهذه الحجة لا تكفي حتى لتوليد اقتناع، ودعنا من الحديث عن اليقين. وهنا تظهر الحاجة إلى تعمق جديد للموضوع، أي إلى فحص جديد. ويقدم الغريبان من طيبة اعتراضاتهما على ما قاله سقراط مما يجعل جو الاجتماع ثقيلًا: "عندما سمعنا جميعاً كل هذا الذي قاله سيمياس وكيبيس شعرنا بشعور غير مريح، كما اعترف بعضنا للبعض بعد ذلك، فالبرهان السابق كان قد أقتنعا إقناعاً كبيراً، وها نحن نشعر من جديد بالاضطرار، وبأنه قد ألقى بالشك، ليس فقط بخصوص ما كان قد قيل، بل وكذلك بما كان على وشك أن يقال بعد ذلك: فهل نحن غير جديرين بأن نكون قضاة؟ أم أن الموضوع نفسه لا يسمح باليقين؟" (٨٨ج-). بل إن الشك يسيطر على إخيكراطيس نفسه الذي سمع حكاية فيدون للحوار، إلى جانب سيطرته، أي الشك، على من كانوا حاضرين يوم إعدام سقراط: "وإني لأعزركم يا فيدون. فأنا نفسي، وقد استمعت إليك، خيل إلي أن هناك من يقول في: في أي برهان إذن سنضع ثقتنا؟ فقد كان برهان سقراط مقنعاً أشد الإقناع، وها هو الآن يسقط في أعماق الشك" (٨٨د-). وهكذا يختم التخوف على قلوب الجميع، فيحاول سقراط أن يجمع الشارد والخائف وأن يرد الجميع إلى الثقة بالعقل، وهذه هي لحظة الفقرة الشهيرة حول "كراهية الحجج العقلية"، وسنعود من بعد إلى هذه الفقرة الهامة التي تشكل القمة التي يبلغها موضوع الشك في المحاوره.

وسرعان ما يستطيع سقراط أن يرد على اعتراض سيمياس، أما اعتراض كيبيس فإنه يؤدي، بعد دوره كبيرة هامة، إلى إبراز برهان رابع جديد: فالجواهر في ذاتها، أي المثل، لا يمكن لها أبداً أن تستقبل أصدادها، فالزوجي، أي جوهر

الزوجية في الأعداد، لا يمكن له أبداً أن يصير فردياً، ولا جوهر الحرارة بارداً. وهكذا الأمر كذلك مع الأشياء التي تشارك في أحد المثل : فهي لا تستطيع أن تستقبل المثل المضاد (د ١٠٤) . فالنفس، التي تشارك في مثال الحياة، والتي تحمل الحياة إلى الجسم، لا يمكن أن تستقبل ضد مثال الحياة، أي الموت. هذه الحجة ، وهي الرابعة والأخيرة، تنتهي بهذا الإعلان من سقراط : النفس إذن شيء غير فان إلى أبعد درجة وخالد، ونفوسنا ستكون موجودة حقيقة في العالم الآخر. ورغم هذا، فإنها ليست الحجة النهائية لا في عين سيمياس ولا في عين سقراط، أي في نظر أفلاطون نفسه. ولكي نفتتح بهذا ، فإنه يكفي أن نقرأ العبارات التي تأتي بعد تقديم الحجة مباشرة والتي تختتم كل الحوار الفلسفي. يقول سيمياس : "ليس لدى ما يجعلني أشتكك بعد هذا الذي قيل . ومع ذلك، فإن خطر المسائل التي تناولتها هذه البراهين، مضافاً إليه استخفاي بالضعف البشري، يضطرني إلى استمرار الاحتفاظ بشيء من الشك بيني وبين نفسي بخصوص ما ذكر" (١٠٧أ-ب). وها هي بغير تعليق إجابة سقراط: "ليس أنك أحسنت قول هذا فقط يا سيمياس، بل إنه مهما تكن تفتنا بالفروض الأولى، فإنه يجب مع هذا أن نضعها تحت فحص أوضح وأيقن. وحينما تقومون بتحليلها على نحو مرض فإنكم ، بحسب ما أعتقد ، ستتابعون البرهان إلى آخر حد تسمح به القدرة الإنسانية على السير مع برهان. فإذا تم هذا على نحو وثيق دقيق، فلا تذهبوا ببحثكم إلى أبعد من ذلك" (١٠٧ب).

### نظرية المثل :

تعرض محاوره "فيدون" لنظرية المثل ثلاث مرات: في بداية الحديث عن الخلود وبصدد العوائق الجسدية التي تحول انتباه النفس عن الموضوعات الحقيقية لفكر الخالص، ثم في معرض الحديث عن التذكر، وأخيراً خلال حكاية البحوث السقراطية حول موضوع العلة. في المرتين الأوليين يقبل المتحاوران في يسر هذه النظرية. ولكن تجب علينا ملاحظة أن سقراط يطلب موافقة سيمياس في الحالة الأولى، أما في الحالة الثانية فإن عرضه يكون مصحوباً "بإذا": "إذا كان يوجد ما نتحدث عنه مراراً وتكراراً، الجمال والخير..."(٧٦د). ويأخذ المفسرون عادة عبارة "ما نتحدث عنه مراراً وتكراراً" في هذا التصريح لكي يعضدوا به التفسير



القائل بأن نظرية المثل كانت، إذن، في لحظة "فيديون"، شيئاً مستقراً عليه، وأنه يمكن اعتبار هذه المحاوراة نالية على "المأدبة". أما عندنا فإن هذا التعبير لا يبرهن إلا على أن النظرية شيء معروف وحسب، وعلى الأدق أنها موضع نقاش. فذلك التعبير يمكن أن ينطبق على زمن المحاوراة وحده، كما يمكن أن ينطبق على المناقشات الشفهية السابقة في حلقة الأفلاطونيين التي كانت تتناول النظرية. بل إنه مما يؤكد الإمكان الأول أن سيمياس يعطى سقراط موافقته على وجود الحقائق "التي نتكلم عنها الآن" (١٧٧). أما في "المأدبة"، فإن أفلاطون لا يقدم مجرد اقتراح ينتظر عليه الموافقة، ولا يستخدم أداة الشرط، إنما فيها هو يعرض ويعلم. ولكننا إذا رجعنا إلى "فيديون" نفسها وجدناها تخبرنا في الموضوع الثالث إخباراً دقيقاً عن حالة نظرية المثل في لحظة كتابة هذه المحاوراة. ففي هذا الموضوع يتوسع أفلاطون أعظم توسع في الحديث عن تلك النظرية، ولما كان موقفه في ذلك الموضوع هو الأخير فيما يخصها في إطار المحاوراة، فإنه يكتسب بهذه الصفة أهمية خاصة. وعندنا أن هذا الموقف يجب أن يعتبر، لتحديده ووضوحه وتفصيله ولطوله ولأنه يأتي الأخير، التعبير النهائي عن موقف "فيديون" من نظرية المثل.

في هذا الجزء يروى سقراط (ممثلاً لأفلاطون فيما نرى) بحوثه حول موضوع علة الكون والفساد. وهو قد بدأ من الاعتقادات الشائعة الظاهرة الواضحة في نظر العموم، ومنها مثلاً أن الإنسان ينمو بالأكل والشرب. ولكن بحوثه على هذا المنوال أدت به إلى الوقوع في ألوان من الحيرة والاضطراب، حتى أنه يقرر أن يبتعد عن هذا الطريق من البحث، عن هذا "المنهج" (٩٧ب). وقد انفتح أمامه طريق آخر عندما سمع شيئاً عن مذهب الفيلسوف أنكساجوراس: إنه العقل الذي ينظم كل شيء وهو علة كل الأشياء، فعلق آمالاً عظيمة على هذه الطريقة في التفسير، ولكن سرعان ما يقع من شامق أمله حينما يجد أنكساجوراس لا يستخدم هذا "العقل" أي استخدام، فيهجر هذا المنهج الثاني ويغير من اتجاهه. ومن المهم لنا أن نؤكد على هذا الإطار، لأنه إطار بحث وليس إطار تقرير. وهكذا فإن الاتجاه الجديد لن يكون في الواقع إلا محاولة جديدة، وهي كذلك حتى ولو كانت معروفة من قبل، ودار حولها النقاش أكثر من مرة: تلك هي نظرية المثل كما تعرض في

"فيديون". ويظهر هذا الاتجاه الجديد في البحث في مشكلة العلية في ٩٩ د وما بعدها، وهي فقرة صعبة ومختلف عليها اختلافاً كبيراً بين المفسرين.

وتظهر فيها صعوبة أولى، وهي تخص معنى كلمة logos المستخدمة في ٩٩ هـ—٥، ١١٠٠ أ، ١٠٠ أ٤. وكما لاحظ "ها كפורث" من قبل، فإن معنى هذا المصطلح في ٩٩ هـ وفي ١١٠٠ أ مختلف عن معناه في ١٠٠ أ٤. ويقترح هذا المؤلف كلمة "حجة" للدلالة على المعنى الأول و"قضية" للدلالة على المعنى الثاني. ونحن نأخذ ترجمة "رويان" فيما يخص الاستخدامين الأولين: "مفهوم"، أما فيما يخص الاستخدام الثالث فإننا نأخذ الاصطلاح فيه بمعنى "قضية"، سواء بمعنى هذه الكلمة الحرفي، أو حتى بمعنى مجموعة القضايا التي تشكل موقفاً واحداً (these). فالواقع أن الـ logos الذي سيعتبر "الأقوى" لا يمكن أن يكون مفهوم شيء ما، أو فكرته، حيث إن كل شيء لا يقابله إلا مفهوم واحد، إنما هو في الحق "قضية" أو موقف يتخذ. وطبيعة هذه القضية سرعان ما تظهر في ١٠٠ ب: "وأنا أبدأ منها واضعاً كمبدأ شيئاً هو الجميل في ذاته... وهكذا مع كل الأشياء الأخرى، فإذا سلّمت لي بها ووافقت على وجودها، فإنني أأمل، ابتداء منها، أن أوضح وأن أكشف لك..." إلى آخره.

هذه القضية، هذا الفرض، هي نظرية المثل. ذلك أن المحاورة تقدم هذه النظرية بالفعل على أنها "فرض". وأدلتنا على ذلك هي باختصار ما يلي:

(١) إطار التقديم الجديد لنظرية المثل إطار بحث كما أشرنا، إطار عرض المحاولات المتعددة للاقتراب من وضع تفسير مقبول لمشكلة العلية. إحدى هذه المحاولات، وإن كانت آخرها، هي نظرية المثل.

(٢) لا تبدو هذه النظرية، في نظر أفلاطون نفسه في وقت "فيديون"، إلا على هيئة أنها "الأقوى" (١٠٠ أ٤)، بصيغة المقارنة. إنها ليست بعد النظرية النهائية.

(٣) في نفس الجملة التي يوجد فيها ذلك التعبير ("الأقوى")، نجد أنه يقال عن هذه النظرية حرفياً إنها "موضوعة" أو "مفترضة" (١٠٠ أ٣).

(٤) ويُستخدم نفس هذا الاصطلاح في ١٠٠ب-هـ، وهو يقال هناك صراحة على "وجود" الجمال في ذاته وبذاته. فالمُثل، إذن، ليست إلا قضية فرضية نضعها وضعاً في بداية بحثنا، وسنرى من بعد قوتها مع تقدم البحث. وفي هذا تأكيد للتفسير الذي يرى في الـ logos في ١٠٠أ٤ فرض أو قضية وجود المثل.

(٥) يقول سقراط في ١٠٠ب : "سأحاول أن أوضح لك طبيعة العلة التي شغلت نفسى بها، وسأعود من جديد هكذا إلى تلك الأشياء التي ذكرناها مراراً وتكراراً" (أى المثل، وانظر بقية النص (١٠٠ب) هنا فوق). وهذا النص العام يبين طبيعة نظرية المثل باعتبارها قضية أو اقتراحاً، حتى ولو كانت موضع نقاش من قبل. والتعبيرات التي يستخدمها سقراط ("أحاول"، "إذا قبلنا"، "إذا وافقتنى"، "أمل"، "سأجد...") تناسب، ليس عرضاً مذهيباً، بل إطار بحث تعرض فيه أفكار وفروض على بساط البحث وتناقش مرة ومرات، أى أن النظر يعاد فيها. ويبين هذا النص، من ناحية أخرى، أن نظرية المثل لا ينظر إليها هنا في ذاتها، بل باعتبارها فرضاً يستخدم كنقطة بدء لبرهان جديد على خلود النفس. كذلك، فإن المثل هنا ينظر إليها من حيث إنها "علل". أما من أجل النظر إلى المثل في ذاتها، وقبل أية وجهة أخرى للنظر، فينبغى أن ننظر ظهور محاوره "الجمهورية"، فالحق أن ما يعرضه أفلاطون هنا إنما هو وجود المثل كعلل، وليس وجود المثل منظوراً إليه في ذاته.

(٦) أفلاطون لم يقرر بعد اختياره بين "الحضور" أو "الإشترك" كشكل لتفسير علاقة الأشياء الحسية بالمثل (انظر ١٠٠د). فنظرية المثل لا تزال حتى الآن في حال المشروع، ومن غير الممكن، بالتالى، الدخول في تفاصيلها.

(٧) نقول لنا المحاوره، للمرة الثانية، إن فرض وجود المثل هذا ليس إلا "الإجابة الأكثر وثوقاً" (انظر النقطة رقم ٢ هنا).

(٨) فى نهاية الحديث يشار من جديد إلى الطبيعة الفرضية للنظرية ويؤكد عليه باستعمال جديد للفظ upothesis (فرض).

(٩) لا يُستعمل الاصطلاح eidos للإشارة إلى المثال إلا في ١٠٢ ب١، أى فى الصفحات الأخيرة جداً من الحوار ، واستخدام هذا الاصطلاح هكذا، أى إلى جانب اصطلاح idea مع عدم الظهور إلا متأخراً، يعكس تردداً حول اصطلاحات النظرية، ويبدو وكأن له صبغة "المحاولة" فى التسمية، وهو أمر طبيعى فى حالة نظرية لا تزال فى مرحلة التكوين.

(١٠) ولنصف إلى هذا الاستخدامات المتعددة لـ "إذا" (انظر ١٠٠ ب٧، ج٣-٤، ١٠١ د٣)، وأن كيببىس "لا يفهم كل الفهم" (١٠٨ أ) ما يعنيه سقراط فى إشارته الأولى إلى النظرية ، مما يخلع عن واقعة أن النظرية كانت قد نوقشت بالفعل (١٠٠ ب١) جزءاً كبيراً من أهميتها. فنظرية المثل ليست بعد كل ذلك المذهب المقرر المختار. إنها ليست إلا "أقوى" الفروض، وتستخدم ، فى إطار نص ١٠٠ أ وما بعده، من أجل تفسير وجود العالم الحسى.

### نظرية المعرفة :

#### المنهج :

إن بحث باحث، فى الأجزاء المخصصة للبراهين الثلاثة الأولى (٦٤ج-٨٤ب)، عن إشارات محددة لمنهج فى "العلم"، فسوف يضع جهده هباء. صحيح أن هناك إشارات إلى تطهير النفس، وإلى عزلتها بعيداً عن الجسد من أجل الوصول إلى معرفة الوجود، ولكن هذه ما هى إلا شروط تهيئ للمعرفة، وليست عناصر منهج للمعرفة. كذلك، فإنه يمكن أن نجد عبارات كهذه: "النفس لا تصل إلى إدراك واضح للموجودات... إلا بإعمال العقل" (٦٥ ج-); ولكنه من الواضح أنه ليس لمثل هذه الإشارات إلا قيمة جد محدودة، خاصة حينما نتذكر فقرات "الجمهورية" ("الخط"، "الكهف"، وفى الكتاب السابع ١٥٣٢-١٥٣٥ أ)، و"المأدبة" (٢٠٩ هـ-٢١٢ أ)، و"فايدروس" (٢٤٩ ب-٢٥٠ د) المخصصة للحديث عن منهج "العلم".

وهناك من يتوقف وقفة أطول، فى القسم المخصص للحديث عن البرهان الرابع فى المحاوره، أمام حكاية مغامرات سقراط العقلية، وهى رواية تؤدى إلى تقديم جديد لنظرية المثل. وهناك اتجاه بين هؤلاء إلى النظر إلى فترتى ٩٩د-١٠٠هـ

و ١٠١د-هـ على أنهما تعرضان لمنهج، هو منهج "الفروض"، من أجل الوصول إلى المثل. ولكننا نعتقد أن الأمر ليس كذلك. وإن التأمل الفاحص للنصوص ١٠٠أ، ١٠٠د-هـ، ١٠١د-هـ يدعونا إلى القول بما يلي: صحيح أن هذه النصوص تحتوى على إشارات منهجية، وخاصة حول منهج "فرضي"، ولكن ما هي طبيعة هذه الإشارات؟ وأى منهج هو هذا الذى تعرضه على الدقة؟ ونحن نريد أن نؤكد على الاعتبارات التالية :

(أ) ليس هذا منهجاً من أجل الوصول إلى المثل، وإنما هو طريقة فى البحث تقوم على افتراض وجودها من أجل النزول إلى نتائج هذا ، وخاصة من زاوية مشكلة العلية.

(ب) ليس لهذه الطريقة طابع فلسفى على الحقيقة، وإنما هي تنتمى بالفعل إلى ميدان البحث الرياضى، وقد قدمها أفلاطون من قبل، فى محاوره "مينون" (١٨٦د-١٨٧ب، وخاصة ٨٦هـ-٤)، على أنها كذلك، وسيفعل نفس الشيء فى "الجمهورية" (٣٣٣ب-ج).

(ج) لا تكاد تكون لنص ١٠١د إلا قيمة عملية.

(د) لهذه الطريقة، فى مجموعها، طابع مؤقت، حيث إن هذا العرض الذى تقدمه المحاوره عن المنهج ليس إلا أمراً عرضياً فى سياقها، ويقدم فى إطار محاولة تفسير العلية عن طريق فرض المثل.

أهم هذه النقاط هي بالطبع أولها، ومن المهم جداً أن نذكر بأن محور عرض سقراط ليس هو نظرية المثل بل تفسير وجود العالم الحسى. فالمثل لا تعرض هنا كما أشرنا من أجل ذاتها، بل باعتبارها علة فرضية للأشياء الحسية. وهكذا، فنحن نفترض أن "الأشياء فى ذاتها وبذاتها" موجودة، ثم نبدأ فى استخراج نتائج ذلك، مثلاً أن "كل الأشياء الجميلة تصير جميلة بالجمال فى ذاتها" (١٠٠د). ولما كانت نظرية المثل، على نحو ما بينا، لا تزال مجرد فرض، فإنه كان من الطبيعى ألا تكرر صفحات طويلة لمشكلة المنهج الذى يوصل إليها، هذا إذا كنا سنصف بصفة "المنهجية" تلك الإشارات إلى أداة معرفة المثل وإلى التحضيرات

الأخلاقية والمعرفية لذلك (انظر مثلاً ٦٥ وما بعدها، ٨٢ ب وما بعدها). وهكذا، فإنه يجب أن يتجاوز وجود المثل عتبة الفرض حتى تأتي "الجمهورية" و"المأدبة" لتتوسعا في وصف الطريق المؤدى إلى معرفتها.

إلا أنه من الثابت أن هناك في عرض سقراط إشارات منهجية، ولكنها ليست بذات صبغة فلسفية على الدقة، وأقل من ذلك أن يقال إن لها صبغة "ديالكتيكية"، فقرابتها إلى قواعد الرياضة أكبر من أن تحتاج إلى إثبات. وربما كان أكثر أهمية من ذلك أن نلاحظ أن نص ١٠١د-هـ، وهو أكثر النصوص الثلاثة المشار إليها تفصيلاً وكمالاً، ليست له قيمة نظرية قيمة بأن تجعل منه نوعاً من الميثاق المنهجي، فهو لا يحوى إلا عدداً من القواعد العملية يجب أن تراعيها أية مناقشة تدار على نحو صحيح، بل فنقل إنها ليست إلا نصائح، أهمها هذه : ألا نخلط في النقاش بين صحة المبدأ وصحة نتائجه، وألا نناقش الأمرين معاً في نفس الوقت. وهناك بين المؤرخين من قد يلمح إلى "الجمهورية" وإلى مبدأ "الخير" فيها، والذي تعتبره مبدأ غير مشروط، أي المبدأ الأول (انظر "الجمهورية"، ٥٠٩ب، ٥١٠ب، ٥١١ب)، وذلك بصدد تسلسل الفروض وتصاعدها الذي يتكلم عنه نص "فيدون" المشار إليه، حينما يشير إلى إمكان وضع الفرض الأول نفسه موضع التساؤل والصعود منه إلى فرض يكون أكثر عمومية منه. ولكنه يبدو لنا أن الإشارة إلى "الجمهورية" بصدد هذا النص أمر ليس في مكانه الطبيعي. ذلك أنه واضح أن محاوره "فيدون" لا تشغل نفسها بتبرير فرض وجود المثل والبرهنة عليه بالرجوع إلى مبدأ آخر، فنص ١٠١د لا يثير إلا مجرد إمكان مثل هذا التعدي، وهو إن حدث وتم فلن يكون إلا بناء على طلب المتحاور الآخر الواقف بإزاء الفيلسوف الأفلطوني، كذلك فإن لهذا النص صبغة عامة جداً حتى أنه يعرض إمكان وضع الفرض نفسه موضع التساؤل مرات متعددة، أما "الجمهورية" فإنها لا تضع شيئاً آخر غير "الخير" في أساس الوجود (أو على قمته). ومما يدل أيضاً على صبغة العمومية لهذا النص هو أنه لا يتحدث إلا عن الوصول إلى فروض فقط، وحتى هذه الفروض فإنها ستكون مجرد فروض أفضل وأكثر قبولاً (أي نسبية وليست مطلقة كما هو حال مبدأ الخير في "الجمهورية"). وتبين حقيقة

أن هذا العرض لبعض النصائح المنهجية إنما هي شيء عرضي جاء خلال الحديث، يبين هذا الطبيعة المؤقتة لكل هذه الإشارات وعلى الأذى طبيعتها الوقتية. فهي إذا كانت تستخدم من أجل شيء، فذلك من أجل استخدام فرض وجود المثل - العلل في البرهنة على خلود النفس... وكما قلنا، فإن الحديث عن منهج للوصول إلى المثل ذاتها ولمعرفتها، وحينما يستقر رأى أفلاطون على أنها موجودة، ينبغى أن ينتظر البحوث الأفلاطونية التالية وخاصة "الجمهورية".

فالحق أن "فيدون" لا تعرض منهجاً "للعلم"، لهذا السبب البسيط: أن "العلم" الفلاسفى الأفلاطونى لم يكون بعد.

### اليقين :

الشك حالة عقلية لا تسمح للمعرفة أن تدعى القدرة على التوصل إلى ما يتعدى الاحتمال. وهكذا فإنها تترك شبح اللاتيقين المقلق يحوم فوق العقل. وقد أوضحنا ألوان التردد و التحفظات والشكوك التى أبداها سقراط ومحدثوه حول خلود النفس وحول نظرية المثل. ولكن المكان الذى يحتله الشك فى محاوره "فيدون"، أهم من ذلك: فهو، إلى جانب "الأمل"، الذى يكون المقابل الطبيعى له فى المحاوره، هو الاتجاه السائد لدى شخصيات "فيدون"، فهو يسيطر على رواية سقراط لتاريخ بحثه حول التكون والفساد، وهو ما يمهّد لتقديم جديد لنظرية المثل، وهى ذاتها نظرية تُعرض مع كثير من التحفظات وتمتلىء بعلامات الاستفهام. فسقراط يظن أنه كان يعرف معرفة واضحة بعض الأشياء، ولكن معرفته هذه لم تثبت أمام الاختبار. فيغير من طريقه مرة ومرتين، وفى كل مرة يسقط من شاهق أمله (٩٩ب٨-٩). وهكذا فإنها أزمة يأس هى تلك التى تسبق اقتراح نظرية المثل، وهى تبرز الحذر الشديد (انظر ١٠٠ب-هـ، ١٠١د-هـ) الذى يلتزم به أثناء هذا العرض. وكالمريض الناقة، فإن سقراط فى المحاوره يبعد عن طريقه كل ما قد يوقعه فى الاضطراب من غير فائدة (١٠٠د، ١٠١د-هـ). ويظهر هذا الشعور بالاضطراب عدة مرات أثناء الحوار، وهو يصيب ليس هؤلاء الذين حضروه بالفعل فقط، بل وكذلك ذلك الذى ينصت إلى روايتها (٨٤د-٥). ولكن موجة الاضطراب العالية ترتفع على أثر الانتهاء من عرض الحجة الثالثة على خلود

النفس، وهذه هي لحظة الفقرة الشهيرة حول "كراهية البرهان". فبعد الحث على تطهير النفس الذي سيهيؤها "للدخول في جنس الآلهة"، يطبق صمت طويل على الحاضرين (٨٤ج-)، وكأنه الهدوء الذي يسبق العاصفة. وقد كان سقراط نفسه مستغرقاً في تأمل ما كان قد قيل من قبل، وكان الآخرون كذلك أيضاً (٨٤ج-). وسط هذا الصمت المهم يظل الشك قائماً، وتواصل دودته طريقها إلى عقول محاوري سقراط. فبدأ كل منهما في الحديث إلى الآخر بصوت منخفض، وانتبه سقراط إلى هذا وطالبهما أن يتحدثا إن كان هناك شيء يحيرهما (٨٤ج- د)، والواقع أنهما كانا في الحيرة (aporia). ولم تكن تلك "الأبوريا" واحدة من تلك الحيرت المعتمدة في المحاورات الأفلاطونية التي ينسج أفلاطون نفسه خيوطها نسجاً من أجل الدفع بالحوار إلى الأمام، وإنما نحن الآن أمام أزمة عقلية عميقة تتعدى مجرد الاعتراضات الموجهة إلى براهين سقراط وتمس أساس البحث الفلسفي نفسه: هل البرهان العقلي قادر على أن يوفر لنا اليقين؟ هذا هو المغزى العميق لحيرة الغريبيين من طيبة، وهما اللذان يبحثان دائماً وبلا كلل عن حجج جديدة (وهذه من سمات العصر)، ويظلان محتفظين بشكوكهما وعدم تصديقهما حتى نهاية الحوار (١٠٧ب). ولم يغب هذا المغزى عن فيثون وعن إيكيراطيس الذي يستمع إلى روايته (١٨٨-٣)، ولا عن سقراط على الأخص الذي يرى فيها ما يتعدى بعض اعتراضات خاصة، فإنما هي أزمة تشكك. وسيواجه، خلال صفتين (٨٩ج-٩٠ج) لهما أهمية كبيرة، هذه الأزمة، ولن يرجع إلى الاعتراضات ذاتها إلا بعد ذلك وحسب.

إن الخطر هو أن نصير من "كارهي البرهان" (٨٩ د٣). وهناك موازاة بين كراهية البراهين وكراهية البشر. وتتسلل كراهية البشر إلى النفس حينما تضع، نتيجة لجهلها، ثقة زائدة في شخص ما كانت تعتقد أنه مستقيم وجدير بالثقة، ولكنها تكتشف بعد وقت قليل أنه شرير وزائف، وحين تمر بنفس التجربة مع آخر وآخر (٨٩د). فهذه إذن أزمة ثقة في البراهين، أو في كلمة أخرى، في العقل. وبالطبع فإن الهدف المباشر لانعدام الثقة هذا هو براهين سقراط السابقة، ولكن ليس هناك ما يمنع من أن نلمح من وراء عبارات سقراط نظرات السفطائيين الماكرة،



وهناك بعض الفقرات التي تؤكد هذا الانطباع (مثلاً ٩٠ د). فكراهية البرهان إذن، عند هؤلاء الذين كانوا يبحثون عن يقين على أساس متين، هي في الحق مرض عصر بصفة عامة. كذلك فإننا يمكن أن نتذكر تجارب سقراط نفسه التي منيت بالفشل (٩٥ هـ وما بعدها). وهكذا إذن، فإن مغزى هذه الفقرة يتعدى إطار براهين "فيدون" على خلود النفس، لأنها تكشف عن حالة من انعدام الراحة العقلية لعصره بأكمله، وتكشف عن الاتجاه الذي ساد، على الأقل لفترة معينة، عند تكوين نظرية المثل. ولكن أفلاطون لا تجرئ في عروقه دماء الشك، ولهذا فإذا كان هناك لقب ينطبق عليه، في أمور الفلسفة، فهو لقب "الحذر"، فالحذرُ اتجاه طبيعي لرجل عمل توفّر رغم هذا على التأمل العقلي، وهذه كانت حالة أفلاطون. وقد كان الاتجاه الذي يمليه الحذر هو القائل بالتمييز في البراهين بين ما هو ذو قيمة وما هو بذي قيمة أقل وما ليس بذي قيمة على الإطلاق، والذي ينبغي علينا هو أن نبحث عن الفئة الأولى التي لا تحوى، في الحق، إلا عدداً قليلاً. وهكذا فإن الخطأ يكون خطأ الباحث نفسه إن هو أخذ في البحث "بدون أن يعرف فن البرهان" (٩٠ ب، وانظر ٣١٩٠). ففرض وجود براهين ذات قيمة، وإن تكن في عدد قليل كما هو حال البشر الأختار الذين هم أيضاً قليلو العدد، هو حل يقننا، لأننا بغيره سنكون "محرومين من الحقيقة ومن معرفة الوجود" (٦٩٠ ب-٧). وهذا النص الأخير يبين خطورة الاتجاه نحو كراهية البراهين، وهو نتيجة لسوء استخدامها على يد السفسطائيين خاصة.

ولكن أزمة الشك العامة هذه تحوى ما هو أخطر من مجرد وضع التساؤل حول إمكان الحصول على اليقين بوسيلة البراهين، لأن محاورتنا تضع في بعض اللحظات نفس إمكان الوصول إلى اليقين موضع التساؤل، بحيث إن الوصول إليه بالبراهين أو بغيرها يصبح مسألة جانبية. فأفلاطون يشير أثناء فقرتنا الحالية إلى "هؤلاء الذين اكتشفوا أنه ليس بين الأشياء ولا بين البراهين ما هو صحيح ولا يقيني، وإنما كأن الموجودات ببساطة في "يوريبوس" يُرمى بها إلى أعلى وإلى أسفل، ولا شيء يبقى ثابتاً للحظة واحدة" (٩٠ ج). والإشارة هي من غير شك إلى أتباع هيراقليطس بين السفسطائيين. وأهمية هذا النص تأتي من أنه يتعدى

المشكلة المعرفية إلى أساس وجودي لها. ولكن قد يقال إن هذا النص لا يمثل آراء أفلاطون، ونحن نوافق على هذا، ولكننا نضيف مع هذا أنه يشهد على أية حال بمقدار اتساع المشكلات التي أدى إليها اتجاه كراهية البراهين وخطورة موقف الشك الذي عكسته الفقرة موضع البحث.

ولعل الكلمات التي يقدم بها سيمياس اعتراضاته أن تكون ذات دلالة أخطر. فهو يرى أن الوصول إلى اليقين في هذه الحياة أمر مستحيل، أو هو، على أية حال، صعب كل الصعوبة (٨٥ب-ج)، وهو ما يكشف عن تشاؤم جذري. وسيمياس يتجه بنظره إلى أوجه الاختيارات الممكنة في حالة استحالة اليقين: فإما أن نختار واحداً من بين أصعب المذاهب على التنفيذ (وهذه ميزة سلبية)، وإما أن نعتمد على وحى إلهي. بل إن سقراط نفسه (٦٦ب-٦٧أ) كان قد أشار إلى استحالة الوصول إلى اليقين خلال هذه الحياة، أي طالما كانت النفس مقيدة إلى الجسد، أما عن حياة أخرى وعن إمكان اليقين فيها، فقد رأينا أن هذا ما هو إلا مجرد أمل، ومحاولة البرهنة عليه لم تؤد إلا إلى مجرد احتمال. وهكذا يسود الشك في إمكان الوصول إلى اليقين خلال كل الحوار، وتأتي عبارات سيمياس في آخره (١٠٧أ-ب) لتأكيد هذا مرة جديدة.

### خلاصة :

"فيديون" هي محاورة عدم الحسم فيما يخص طبيعة النفس، ومحاورة اللاتيقين فيما يخص خلودها وفيما يخص وجود المثل وإمكان اليقين نفسه، كذلك فإنها لا تقترح منهجاً للعلم الفلسفي الذي موضوعه الحقيقة. فمواقفها بشأن المسائل الأربع الأولى ليست مواقف نهائية، وهي تقول هذا في وضوح بشأن الخلود ووجود المثل وإمكان اليقين. أما القرار الحاسم بشأن معظم هذه المسائل، في إطار محاورات النضوج، فإنه سيكون من نصيب محاورة "الجمهورية". أما "المأدبة" (٢٠٩هـ-٢١٢أ) فإنها ستقدم عرضاً "مصوراً" للجمهور العريض حول ما اختارت "الجمهورية" من مذاهب حول المثل وحول المعرفة. ثم تأتي محاورة "فايدروس" لتضيف تأكيداً على تصور النفس الثلاثي الذي قالت به "الجمهورية"، وستجدد فيما

يخص الخلود بتقديم برهان جديد عليه يقوم على أساس استقلال وجود ما يتحرك بذاته واستمراره.

وإلى جانب المذاهب المقررة نهائياً، هناك "اللهجة". ولهجة هذه المحاورات الثلاث الأخيرة هي لهجة فيلسوف لم يعد يبحث، كما كان حاله في "فيديون"، بل هي لهجة الفيلسوف الذي وجد، إنها ليست لهجة الفيلسوف الذي يطرق أبواب الفروض ليختبرها، بل لهجة الفيلسوف الذي يعرض عرض الوثائق من مذاهبه.

لكل هذه الاعتبارات فإن محاورة "فيديون" لا يجب أن توضع على نفس مستوى هذه المحاورات ولا أن تعتبر كمحاورة "معتمدة": إنها ليست إلا محاورة بحث.

فإذا كان ذلك كذلك، فإنها لا يمكن إلا أن تكون سابقة، ليس فقط على "الجمهورية" وعلى "فايدروس"، بل وكذلك على "المأدبة" التي تفترض الاختيارات النهائية التي قامت بها "الجمهورية".

ورغم أن هذه النتيجة حول مكان "فيديون" بالإضافة إلى تلك المحاورات الثلاث تعد، في نظرنا، قوية العماد بالنظر إلى مجرد الاعتبارات التي سلفت، إلا أنه من الواضح أن المسألة ستنتضح أكثر على ضوء فحص مفصل للفروق بين "فيديون" من جانب و"الجمهورية" و"المأدبة" و"فايدروس" من جانب آخر، ونأمل أن نعود إلى هذا الموضوع في دراسة قادمة.



## ملحق ثان

براهين خلود النفس في "فيدون"  
تأليف جورج روديه (١)

[نقدم هنا ترجمة لدراسة حول هذا الموضوع لا يزال الباحثون يرجعون إليها رغم أن صاحبها، وهو من عظام مؤرخي الفلسفة اليونانية في فرنسا رغم قلة إنتاجه، كان قد نشرها عام ١٩٠٦ ميلادية. واعتقادنا أنها قادرة على إفادة الباحث والطالب حتى وإن ذهبت شططا في بعض تفسيراتها. وقد حذفنا منها الهوامش وأشرنا في قلب النص إلى مضمون بعضها، وترجمنا النصوص اليونانية التي كان النص يشملها دون ترجمتها، وكل ما سيجده القارئ بين قوسين مربعين فهو إضافة منا، وبعضه تلخيص للهوامش].

عدد هذه البراهين ، بحسب معظم المفسرين، أربعة. وهذا ملخصها.

(١) كل صيرورة وكل تغير يحدث من ضد إلى ضده، وهي التحقيق الفعلى للضد الذي كان موجوداً من قبل. وهي يمكن أن تتحقق إما في اتجاه أو في آخر، لأنه لو كان التغير يتم في اتجاه واحد إذن لانتهت كل الأشياء بأن تختلط في وحدة ثابتة. وينتج عن تطبيق هذا المبدأ على التعارض بين الحياة والموت أنه لا يمكن أن يكون هناك فقط، كما تدل على ذلك الخبرة، عبور من الحياة إلى الموت، بل وكذلك من الموت إلى الحياة. وهكذا فليس الموت بالفناء، حيث إنه يجب أن تكون نفوس الموتى باقية في مكان ما، حتى تستطيع العودة إلى الحياة. هذه الحقيقة أحست بها العقائد الشعبية حول "العائدين".

(٢) يعتمد إدراك الأشياء الحسية على معرفة المثل. ولكن هذه المعرفة لا يمكن أن تنتج عن الإدراك الحسى في ذاته، لأننا حينما نصل إلى المثل ندرك في نفس الوقت أن الأشياء الحسية ليست متناسبة معها . فاكتشاف المثل الذي يؤدي

(١) دراسة منشورة في كتابه : Etudes de philosophie grecque ، ص ١٣٨-١٥٤. وهذا الكتاب يحوى أيضاً المقالات التي سيشير إليها المؤلف.

إليه الإدراك الحسى يفترض أننا حصلنا على معرفة المثال قبل حياتنا الأرضية ، ويفترض كذلك بالتالى حياة عقلية للنفس سابقة على وجودنا الحالى.

(٣) التحطم أو التحلل (وهذا هو معنى "يتفكك" و"يتبدد") لا يمكن أن يصيب إلا المركب، أما البسيط فإنه لا يمسه . والموجودات البسيطة تماماً وبإطلاق هى المثل، أما الأشياء الحسية فهى مركبة وتخضع للتغير. والنفس التى تدرك المثل تظهر بهذا أنها من نفس عائلتها (٧٩د)، لأن الشبيه يعرف الشبيه. والنفس، كالمثال بسيطة وخافية على النظر. وتتضح طبيعتها الإلهية كذلك من الوظيفة التى تخصص بها، ألا وهى السيطرة على الجسد وإصدار الأوامر إليه. وبساطة جوهرها تودى إلى استحالة تفككها وإلى اليقين بأنها تبقى بعد الموت.

(٤) كل شىء هو ما هو بسبب اشتراكه فى مثال معين. وكل مثال لا يمكن أن يقبل ضده بالطبع: فأى شىء متحقق محسوس يمكن أن يكون كبيراً من بعض النواحي وصغيراً من نواحي أخرى، ولكن مثال "الكبر" لا يمكن أن يقبل على أى نحو مثال "الصغر" ، ولا هذا ذلك. بل إن الأشياء الفردية المتحققة المحسوسة، التى ينطوى جوهر كل منها بالضرورة على إحدى هاتين الصفتين المتضادتين، لا يمكن لها هى الأخرى أن يقبل بعضها بعضاً. فليس مثال الزوجية وحده هو الذى لا يمكن أن يقبل مثال الفردية، بل وكذلك فإن أى عدد زوجى لا يمكن أن يصير فردياً، وكذلك فإن الثلج ليس أكثر قبولاً للنار من قبول مثال البرودة لمثال الحرارة. والآن، فإن جوهر النفس هو الحياة التى تحملها حيث ذهبت، فهى بالتالى ترفض ضد هذا الجوهر، أى الموت . ولما لم يكن هناك من انعدام آخر ممكن للنفس غير الموت، إذن فالنفس لا تتحطم.

هذه هى حجج "فيدون" بحسب منطوقها. وعلى خلاف رأى الشائع عند الجميع، على وجه التقريب، فإننا نعتقد أن أهم هذه الحجج فى نظر أفلاطون ليست هى الحجة الأخيرة، بل الثالثة. والأسباب التى تستطيع أن تبرر هذه النظرة ليست، فيما يبدو لنا ، بغير أهمية فيما يخص مسألة طبيعة المثال، وهى أعم من مسألة الخلود. ولنحاول أن نحدد على نحو أدق معنى وقيمة كل واحد من هذه البراهين.

(١) يعتمد البرهان الأول اعتماداً واضحاً على مبدأ هيراقليطس القائل بأن الصيرورة تنحصر في تتابع الأضداد، بل إن تطبيق أفلاطون لهذا المبدأ كان هيراقليطس نفسه قد أشار إليه (الشذرة ٦٧ من شذرات هيراقليطس، وفي ترتيب بايووتر [وبيرنت] ٧٨). ولكن كيف يجب أن نفهم هذا المبدأ؟ أفلاطون لا يريد، يقيناً، أن يقول إن ضداً يأتي من ضده، وإن الموت يأتي من الحياة والحياة من الموت، بدون أن يكون هناك أى رباط بينهما. فلو أخذنا الحجة على هذا الوجه، فإنها قد تبرهن على عكس ما يريد أفلاطون أن يخرج به منها أكثر من أن تبرهن على ما يريد. فهو حين يلاحظ أن الجميل يأتي من القبيح، والعاقل من الظالم وغير ذلك (٧٠هـ)، فإنه يقصد أن يقول إن الموضوع الذى يكتسب محمول العدل أو محمول الجمال كان غير حاصل عليه من قبل، أو كان حاصل على ضده، وكذلك أن الموضوع الذى يكتسب محمول الحياة كان غير حاصل عليه من قبل. وهذا هو المعنى الذى تشير إليه "فيدون" نفسها بعد ذلك (١٠٣ب: "تقد كنا نتحدث من قبل، أيها الصديق، عن الأشياء التى لها أضداد"). وكما لاحظ سوزيميل [باحث ألمانى من القرن التاسع عشر الميلادى] عن حق، فإن أساس الحجة هو أنه لا يمكن تصور التغيير بدون شيء يبقى، وأن تعارض الأضداد فى الصيرورة يفترض، كأساس للصيرورة، جوهرأ باقياً ليس التحديدان المتضادان (أى الحياة والموت) إلا محمولات له. ولكن ما هو، فى رأى أفلاطون، هذا الموضوع فى حالة المرور من الحياة إلى الموت ومن الموت إلى الحياة؟ هل هو الإنسان مأخوذاً ككل، جسماً ونفساً؟ كلا، من، غير شك. فليس هدف أفلاطون أن يبرهن على أن الأفراد أنفسهم، منظوراً إليهم باعتبارهم أفراداً، هم الذين يمرون إلى أبد الأبد بتبدلات الحياة والموت. فهل تكون النفس هى هذا الموضوع؟ ولكن ألن يكون فى قبول أن النفس تستقبل، الواحد بعد الآخر، محمول الحياة ومحمول الموت، مناقضة من البداية للبرهان الرابع الذى يجعل من الحياة الخاصة الجوهرية للنفس؟ يمكن أن نتفادى هذه الصعوبة إذا فهمنا الحجة على النحو التالى: كما أن الشيء الذى يصير جميلاً كان من قبل غير حاصل على الجمال، فكذلك الموضوع الذى يُحْيى جسداً كان من قبل بلا هذه الوظيفة. ولكننا نرى على الفور أن البرهان، مفهوماً على هذا النحو، لا يؤدي إلى المطلوب منه. فهو يفترض أكثر الأشياء حاجة إلى

البرهان، ألا وهو أن التمتع بالحياة ليس خاصية للجسد، كاللون والحرارة، وإنما أنه نتيجة لوجود شيء في ذاته في داخله، شيء متميز عن الجسد، وليس فعل إحياء أو عدم إحياء جسم عضوي بالنسبة له إلا خاصية عرضية، أو على الأقل، وقتية. وهكذا يكون هذا البرهان الأول مفترضاً للثالث الذي يجعله، من جهة أخرى، بغير فائدة.

وحتى لو أردنا اعتبار هذا البرهان تدليلاً بالمماثلة، وفهمناه على هذا النحو: كل مرور من ضد إلى ضد له مقابل هو المرور العكسي، فالمرور من الحياة إلى الموت ينبغي أن يقابله مرور من الموت إلى الحياة (انظر ٧١هـ)، فإنه لن يبرهن هنا أيضاً على أن النفس، وليس الجسم أو جوهر مادي غامض، هو الذي يقوم بهذا المرور.

وكان البعض قد أشار منذ وقت طويل إلى أن هذا البرهان الأول لا يبرهن على المطلوب منه البرهنة عليه: "أن النفس تظل موجودة بعد موت الإنسان، وأنها تحتفظ بنوع من النشاط والفكر" (٧٠ب). فالواقع أنه لا يمكن أن نستخلص منه أية نتيجة حول الحالة المضادة للحياة والتي تعقبها، وهو لا يبرهن مطلقاً على أن النفس، وهي على هذه الحالة، ستمتلك النشاط والفكر. بل ويجب أن نذهب إلى أبعد من هذا ونعترف، حتى مع غض النظر عن هذه الإضافة [امتلاك النشاط والفكر]، أن النتيجة "إذن فنفسنا ستكون في هاديس"، أو: "من الضروري أن تكون نفوس الموتى في مكان ما" (٧١هـ، ٧٢أ) لا تنتج عنه، هذا إلا إذا افترض المرء أن النفس جوهر متميز عن الجسد، أي أنها، في نظر أفلاطون، مثال أو شيء مشابه لذلك.

(٢) الحجة الثنائية، المؤسسة على التنكر، تفترض هي الأخرى، وبشكل مصرح به هذه المرة، نظرية المثل. وأفلاطون ليس هو مخترع مذهب التنكر، وإنما يجب البحث عن أصوله عند المتحدثين في أمور الآلهة أو الفلاسفة القدماء الذين اعتقدوا في تتاسخ النفوس، وخاصة عند أنبادوقليس. ورغم هذا، فحتى لو أن أفلاطون لم يكن قد وجده عند السابقين عليه، فليس من المشكوك فيه أن ضرورات مذهبه كانت ستوجهه إليه. وقد حاولنا، في مقالة سابقة [عن تطور الديالكتيك عند



أفلاطون]، أن نثبت أن مذهب التذکر هو الفرض السابق للزم لنظرية المثل، وأن أفلاطون لا بد قد تصور هذا وتلك معاً. و"فيديون" تقول لنا صراحة (٧٦هـ) إنه يجب أن نقبل معاً أو أن نرفض معاً نظرية المثل ومذهب التذکر: "إنها نفس الضرورة التي تقضى بوجود هذه الأشياء وبوجود نفوسنا قبل أن نولد، أما إذا لم تكن تلك موجودة فلن تكون هذه موجودة". فالواقع أنه لا يمكن تفسير معرفة المثل بالإحساسات أو بعمليات الفكر الحسى. فمثال المساواة مثلاً، نتصوره فى ذهننا بعد أن نكون قد رأينا أشجاراً متساوية، وأحجاراً متساوية، ولكن على حين أن الأشياء المتساوية تبدو أحياناً غير متساوية، بل ويمكن أن تكون كذلك عندما نقارنها بأشياء أخرى غير تلك التي قارناها بها، فإن المساواة فى ذاتها لا يمكن أن تصير غير متساوية. إذن فمعرفة مثال المساواة لا تنتج عن إدراك الأشياء الحسية.

وهذه الحجة تتضمن حجة أخرى: فنحن قد ميزنا بين المساواة فى ذاتها والأشياء المتساوية. ولكن كيف لهذا التمييز أن يكون ممكناً إذا نحن لم نتذكر أننا قد تأملنا سابقاً المساواة فى ذاتها؟ فالعلاقات التي نقرها فى التجربة بين الأشياء ليس لها من دور إلا دور تذكيرنا بالعلاقات الضرورية على مستوى الأشياء العقلية (انظر ٧٣جـ إلى ١٧٧أ).

وعلى أية حال، فإن برهان التذکر لا يؤدى، كما هو حال البرهان الأول أيضاً، إلى النتيجة المطلوبة، حيث إنه لا ينتج عنه أن النفس لا تتوقف عن الوجود بعد هذه الحياة. فمن أجل الوصول إلى هذه النتيجة يجب، كما يقول سقراط، أن نربط حجة التذکر إلى حجة الأضداد (٧٧جـ)، لأنه إذا كانت النفس توجد قبل الحياة فى جسد، وإذا لم يكن يمكن لها أن تأتى من شىء آخر إلا من الموت، فإنه من الضروري أن تستمر فى الوجود، بعد أن تكون قد غادرت الجسد، لكى تستطيع أن تعود من جديد إلى الحياة.

والحق أن التذکر، كما أشار إلى ذلك بعضهم من قبل، لا يستخدم إلا فى استكمال تبرير ما كان قد أعلن من قبل على أنه نتيجة واجبة عن الحجة الأولى: ألا وهو أن وجود النفس بعد الموت سيكون مصحوباً بالقدرة على الفكر كما كان حالها فى وجودها السابق. وعلى هذا، فإن البرهانين، بحسب قصد أفلاطون، لا

يكونان إلا برهاناً واحداً يمكن تلخيصه فيما يلي: اعتماداً على القانون العام للتغير والسيرورة، فإن حالة النفس بعد الحياة الجسدية تكون مشابهة لحالتها التي سبقت هذه. ولكن مذهب المثل يتضمن أن النفس، قبل اتحادها مع الجسد، قد تأملت العالم العقلي. فيجب، بالتالي، أن يكون الأمر كذلك أيضاً بعد الموت.

فمن المحتمل، إذن، أن الحجتين ليستا في نظر أفلاطون إلا حجة واحدة في الواقع، وأن هذا هو المغزى الذي أراد أن يكون لهما. ولكن الصعب هو قبول أنه اعتبر أن هذه التركيبة تؤدي إلى النتائج المطلوبة. فإذا كانت الحجة الأولى لا تبرهن على أن الذي ينتقل من الحالة التي نسميها حياة إلى الحالة التي نسميها موتاً، ومن هذه إلى تلك، يمكن أن يكون شيئاً غير الجسد، فإن الحجة الثانية لا تبرهن بدورها على أن الفكر ليس خاصية للمادة، وأنه إن يكن أوم من الجسد العضوي الذي يحل فيه مؤقتاً، فإنه ليس مع هذا خاضعاً للتغيير واللفناء. وهكذا، فإن البرهان لا يزال غير كامل، وأفلاطون نفسه اهتم بالإشارة إلى ذلك، حيث إن سيمياس، وكذلك كيبيس الذي يمتدح سقراط فراسته، ليسا بعد مقتنعين بأن النفس لن تتبدد ولن تتحلل (١٧٧د): فلكى يكتمل البرهان يبقى إثبات أن النفس التي عرفت، في وجود لها سابق، الأشياء المعقولة، لها نفس طبيعة هذه الأشياء، وأنها بالتالي، مثلها، بسيطة وغير جسمية. وهذا هو هدف الحجة الثالثة.

(٣) المبدأ الذي تقوم عليه هذه الحجة هو أن الشبيه يعرفه الشبيه. وقد كان هذا الرأي، الذي قال به بعض الفلاسفة الطبيعيين وخاصة أنبادوقليس، منتشرأ إلى حد كبير. ويضعه ثاوفراسطس إلتلميذ أرسطو والمؤرخ لتاريخ الفلسفة السابقة عليه في عداد أكثر طرق النظر شيوعاً وعموماً. وعلى العكس من هذا الرأي، قال آخرون بأن الضد يعرفه الضد. وكلتا النظريتين كانتا تتضمنان الإحساس الغامض بواحد من أخطر الاعتراضات التي يمكن أن تقام ضد المذهب التجريبي وحلا سانجأ له.

ذلك أن كل نشاط للموضوع على الذات يتضمن أن لدى الذات القدرة على تحمله، والعقل ما كان يمكنه أن يستقبل خصائص الأشياء إن لم يكن قد احتواها من قبل على نحو أو آخر. والنظرية الأفلاطونية في الإحساس قريبة من نظرية

أنبادوقليس. فأفلاطون يقبل هو الآخر أن الشبيه يعرفه الشبيه، وعلى الأخص أن عضو الإبصار من نار ("السفسطائي"، ٢٦٦ج، "ثياتيتوس"، ١٥٦د، "طيماسوس"، ٤٥ب). فإذا لم تكن العين تحتوى فى داخلها على شىء من ضوء الشمس، فما كان يمكن لها أن تبصر ("الجمهورية"، ٥٠٨أ).

وكذلك، فلو لم تكن هناك قرابة بين النفس والمثل وبين العقل والمعقول، لما كان من الممكن تفسير إمكان العلم، فالعقل الذى يدرك الموجودات الخالدة هو نفسه خالد وإلهى ("فيدون"، ٧٨ب وما بعدها، ٨٠ب). وما يكون جوهر ذات كل واحد منا ليس فقط مشابهاً للأشياء الإلهية ("ألفيبادس الكبرى"، ٣٣ج)، بل إنه كذلك كائن إلهى بالفعل ("القوانين"، ٩٥٩ب)، هو "دايمون" (أو جنى) يسكن الإنسان ("طيماسوس"، ٩٠أ-ج، "فايدروس" ٢٤٦د). فلو لم تكن نفس الحكيم على قرابة مع المثل، فما كان يمكن لها أن تصل إلى إدراك الخير والجمال، وباختصار كل ما هو خالد وكامل ("الجمهورية"، ٥٠٩أ، ٦١١د-هـ، ٤٩٠ب، "طيماسوس"، ٩٠أ)، وما كان يمكن لها أن تحوز ملكة رسم صورة المثل وتصور المثل الخالصة وفى ذاتها، وما كان يمكن لها، وبغير أية مشاركة من الإحساس، أن تذهب إلى صيد الوجود ("فيدون" ٦٦ج، د، "ثياتيتوس"، ١٨٧أ).

ولكن ما هو مدى قرابة النفس هذه مع المثل؟ هل يجب اعتبار أنها هوية، أم مماثلة (analogie)، أم مجرد تشابه؟

تشبت محاورة "السفسطائي"، فى فقرة شهيرة دافعنا فى المقالة المشار إليها عن تفسير لها هو الذى نعتد عليه هنا، أن المثل ليس فقط موضوعاً للفكر، ولكنه كذلك فكر وذات [الذات فى مقابل الموضوع]. وما من شك أن الموضوع فى المعرفة يبقى [فى "السفسطائي"] سابقاً على الذات [العارفة]، ولكنه سبق منطقى فقط: فكل معقول يقابله عقل. ولنسر إلى أبعد من هذا: فكل معقول تقابله نفس، حيث إن الفكر لا يمكن أن يتحقق إلا فى النفس وحسب ("طيماسوس"، ٣٠ب، "فيليبوس"، ٣٠ج-). وهكذا فإن للمثال حركة وحياة وفكر، وهى نتيجة كانت متضمنة بالفعل فى تعريف "الموجود الكامل" (ontôs on) الذى كان أفلاطون قد

وضعه قبل ذلك ("السفسطائي"، ٢٤٧هـ) ، حيث أن الوجود هو ما يحوز ملكة الفعل والانفعال.

وكان البعض قد ادعى أن هذا التعريف لا ينطبق على المثل، قائلين بأنه إما تعريف مؤقت والهدف منه الجدل، وإما بأنه يخص النفس التي يكون أفلاطون قد نقل إليها الحقيقة التي نزعها عن المثل. وقد أظهر إيتسلر (Zeller) ضد الأول من هذين التفسيرين حججاً قوية تبدو لنا حاسمة، أما التفسير الثاني فقد ناقشناه نحن أنفسنا في المقالة المشار إليها. فلم يخلع أفلاطون عن المثل حقيقة أصبغها على النفس، إنما هو، على العكس من ذلك، أثري حقيقة المثل بأن أضاف إليه حقيقة النفس، وقد فسر أفلوطين فكر أفلاطون تفسيراً مخلصاً حينما قال: "كل معقول من المعقولات هو عقل ووجود" (التاسعة السادسة، الفصل الثاني ، الفقرة ٢٠، والتاسعة الخامسة، الفصل الرابع، الفقرة ١). وكذلك كتب أرسطو، حينما كان يؤلف محاوره "أوديموس" التي جذب تشابهاها مع "فيديون" نظر المؤرخين، وكان لا يزال تحت تأثير المذهب الأفلاطوني، كتب أن النفس "نوع من مثال".

ومن جهة أخرى، فإن المبادئ الجوهرية للمثال هي نفسها مبادئ النفس الجوهرية. فأرسطو يكرر مرات عديدة في "الميتافيزيقا" أن مبادئ المثل هي الوحدة والثنائية غير المحددة. وهذه الشهادة تعكس نظرية المثل - الأعداد، وهي آخر صورة لمذهب أفلاطون. ولكن مهما تكن الدواعي التي دعت أفلاطون إلى كسائه فكره بمصطلحات فيثاغورية، فإنه بهذا لم يغير أي واحدة من خصائصه الجوهرية. ولدينا الدليل على ذلك في محاوره "فيليبوس"، حيث نرى هذا التحول بالذات يتم. فنحن نقرأ في هذه المحاوره أن المثال، الذي يوحد في كل واحد عناصر متعددة، هو وحدة التعدد وهو مثلها عدد، وكذلك أن المثال خليط من المحدود وغير المحدود. وتثبت محاوره "السفسطائي"، من وجهة نظر مختلفة بعض الشيء، أن هناك في كل مثال، أو في كل جنس، وجود ولا وجود، أو "الذات" و"الأخر". ذلك أن كل جنس يتكرر في أنواعه: فإذا كانت الحركة مثلاً في الوجود، فإن الوجود، بمعنى ما مختلف، في الحركة، فهناك بالتالي بحسب كل جنس كثرة من الوجود. ولكن حيث إن جنس الوجود ليس هو أنواعه، ولا هو

الأجناس المشاركة له، وحيث إن هذه متميزة عنه، فإنه يكون هناك كثير من اللاوجود. ونستطيع، بناء على هذا، أن نستخلص أنه إذا كان المثال نفساً، فإن النفس بدورها تكون مثلاً، ذلك أن النفس، كالمثال، عدد، وهي مثله مكونة من الحد ومن اللانهائي، من الوحدة والثنائية، من الذات والآخر. ونستطيع هنا كذلك أن نستشهد بأرسطو: فهو يقول ("في النفس"، ٤٠٤ ب ٢٩ وما بعدها) إن أفلاطون كان يذهب، في محاضراته عن الفلسفة، إلى أن العقل والعلم وغير ذلك لهم بعض الأعداد كمبادئ، لأن الأعداد، عنده، هي المبادئ وهي المثل أنفسها، ولكن هذه الأعداد بدورها مكونة من بعض العناصر، ألا وهي الوحدة والثنائية، وهذه العناصر هي أيضاً، بحسب أفلاطون، عناصر الأشياء. ولكن العقل والعلم وغير ذلك ملكات معرفية. وما دامت الأعداد التي تكونها هي أيضاً عناصر المثل والأشياء، فإنه ينتج عن ذلك أن الشبيه يعرفه الشبيه.

ولكننا نستطيع ألا نخرج عن مؤلفات أفلاطون وأن نجد بداخلها ما يؤيد نفس هذه النتيجة. وسيكفي أن نذكر بفقرة محاوره "طيماس" الشهيرة (٣٤ ج وما بعدها) التي تحدد النحو الذي كوّن عليه الصانع نفس العالم. ولم يصف إكسينوقراطيس (خليفة أفلاطون على رأس الأكاديمية) شيئاً إلى هذا (وما كان باستطاعته أن يضيف شيئاً) حينما عرف النفس بأنها عدد يتحرك. صحيح أن "طيماس" تدخل في تكوين النفس الجوهر الجسمي المنقسم، وهو ما لا يستطيع المثال أن يقبله، ولكنه ليس مؤكداً أن هذا الجوهر جوهر جسمي منقسم فعلاً، وأنه ليس بالأحرى شيئاً مشابهاً لما أسماه مالبرانش [فيلسوف فرنسي من القرن السابع عشر الميلادي] بالامتداد العقلي. والذي يدعونا إلى هذا الافتراض هو التعبيرات الخاصة بالـ *ousia gignomenê* نفسها. فالتغير والامتداد الجوهريين يجب أن يكونا مختلفين عن التغير والامتداد الماديين. أو ليسا عنصرين من عناصر الجزء الخالد من النفس، أي الفكر والعقل؟

ومهما يكن من أمر تردد أفلاطون حول هذه المسألة، أو حتى، إن شاء البعض، أمر تناقضاته بشأنها، فإنه يظهر الآن أن البساطة والخلود ليسا في النهاية عنده إلا للعقل وحده. فليس هناك من نتيجة غير هذه تستخلص من حجة "فيديون"

التي لا يمكن أن تخص في النفس إلا المتشابه فيها مع المثال [وهو العقل]. ولسنا في عوز إلى نصوص تؤيد هذا التفسير. فبغض النظر عن تلك النصوص التي تصور الموت على أنه تحرر للنفس، وقد بعد عنها أخيراً تأثير الحس واللذات والرغبات والانفعالات، وكلها تأثيرات سيئة، فإن "طيماس" تقول (٤٢أ، ٦٩ج) إن الانفعالات والرغبة لا يمسان النفس إلا عندما تدخل الجسد، وبحسب "الجمهورية" (٦١١ب)، فإنه لمعرفة الجزء الخالد من النفس يجب إغفال الإحساس وأن تتجه النفس بذاتها نحو الفلسفة، أخيراً فإن محاورة "السياسي" (٣٠٩ج) تسمى العقل "الجزء الخالد من النفس". ويمكن في الحق أن يكون من السهل الإشارة إلى نصوص (خاصة في "فايدروس"، ٢٤٦أ وما بعدها) تعارض هذه النصوص السابقة، كذلك فإنه يمكن بيان أن هذا التفسير لا يتوافق لا مع أفكار أفلاطون حول الجزاء والعقاب المستقبلين، ولا مع النحو الذي يعرض عليه أصل اتحاد النفس مع الجسد وأسبابه، وذلك في معظم الأساطير التي يحدث أن يعالج فيها هذا. ولكن هذه الصعوبات والتناقضات ما كان يمكن تقريباً لأفلاطون أن يتجنبها. فحلول النفس في الجسد ونتائج يظلال في مذهبه سرّاً من الأسرار. ذلك أن مفهومه عن "المثال - النفس" وعن "النفس - المثال" كان يؤدي منطقياً إلى مذهب الجواهر المتفردة (monadisme)، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن المعارضة الشديدة التي كان قد أقامها بين المحسوس والمعقول، والتي كانت أساس نظرية المثل، كانت تتضمن المذهب الثنائي الذي ظل دائماً أحد الخصائص الجوهرية للتفكير الأفلاطوني.

ولكن لا يجب أن يُستنتج من هذا، كما فعل البعض، أن أفلاطون لم يعتقد في خلود الشخص، فعنده أن خلود العقل هو من غير أدنى شك خلود شخصي. ومن الصعب تصور الكيفية التي يوفق بها بين خصائص المثال والشخصية، ولكن إذا كان المثال عقلاً، كما أن العقل مثال، فإنه ليس لأحد أن يرفض اعتبار هذا، مضافاً إلى الوعي، بداية الشخصية. بل وهناك ما هو أكثر من ذلك: فالعقل يبقى عند أفلاطون السند الوحيد للوعي. وليس لنا أن ندهش لذلك. فمعظم المفكرين القدماء [اليونانيين] أعطوا صفات تتضمن الشخصية لأشياء كانوا قد نفوا عنها

شروط الشخصية. فبدون الكلام عن الخصائص التي لا يتحرج بارميندس من إبقائها في "وجوده"، فإن أرسطو ينسب إلى المحرك الأول اللذة والسعادة إلى جانب الفكر (انظر على الخصوص "الميتافيزيقا"، المقالة الأولى، الفصل السابع، ١٠٧٢ ب١٧)، و"القدرات" (dunameis) الإلهية في مذهب فيلون هي في نفس الوقت موجودات غير شخصية، أي عقول (logoi)، وهي كذلك قوى شخصية بحسب التراث الديني، ويهب أفلاطون النفس وعياً بذاتها مشابهها لوعينا ("التاسوعة" الرابعة، ٤، ٢٤)، على حين أنه يرفض أن ينسب إليها التفكير والذاكرة والحساسية. وإذا كان البعض يشك في أن أفلاطون كان يمكن أن يأتي عليه أن يفعل مثل هذا، فإننا سنشير إلى فقرة من محاوره "خارميديس"، التي اعتمد عليها خطأ [البعض القائلون بأن أفلاطون لم يعتقد في الخلود للأشخاص] كسند لموقفهم، والتي نقرأ فيها تصاً أن معرفة الذات للذات يعنى امتلاكها لعلم العلم (١٦٥ب وما بعدها)، أي معرفة المثل. وهكذا يظهر أمامنا إمكان إثبات هوية النفس، وقد اختزلت إلى مجرد العقل الخالص، مع المثال، وذلك بغير تحفظ.

ولكن هذه النتيجة تثير عدداً من المشكلات: فالأسباب، كما يقول إيسلر، التي كانت قد دعت أفلاطون إلى فصل المثال عن الظاهرة الحسية أجبرته كذلك على تمييز النفس عن المثال. فالنفس شيء مشفق، أما المثال فكيان أصلي، والنفس جزئية، أما المثال فكلي، وأخيراً فإن المثال كائن كوناً مطلقاً أما النفس فليست إلا مجرد مشارك في الوجود الحقيقي. وكما أن المثل بعضها خارج البعض (هذا وإن كان أقلها علواً متضمناً في الأعلى، وجميعها متضمنة في المثال الأعلى، وهذا على أقل تقدير)، وكما أن العالم الحسي يوجد منفصلاً عن المثل، فكذلك النفس هي متميزة في نفس الوقت عن المثال وعن الظواهر الحسية. والنفس، كما يضيف روده (Rohde)، ليست مثلاً، وليست لها علاقة مع مثال الحياة إلا كعلاقة الظواهر مع مثلها. كل ما في الأمر أنها أقرب إلى المثل من أي شيء آخر من غير المثل ذاتها، وللجسم عليها تأثير شديد يصل إلى إدخال شيء يقرب من الطبيعة الجسمية فيها ("فيديون"، ٨١ ج، ٨٣د). وهي ليست ثابتة كحال المثل التي تقترب منها بدون أن تكون من نفس نوعها. أخيراً، فقد يدعى البعض أن

أفلاطون انتهى إلى وضع تمييز فاصل بين النفس والمثال حيث إنه يجعل من النفس شيئاً مركباً، وذلك ليس فقط في "طيمائوس" بل وكذلك في "الجمهورية" (٦١١ب).

ولكن هذه الاعتبارات [التي تقدم ما يعارض تفسير المؤلف الذي قدمه في الفقرة الأسبق] لا تبدو لنا قاطعة. يقال إن النفس مخلوقة على حين أن المثال خالد. ولكن أحد شيتين: إما أن أرسطو قد أساء فهم أفلاطون إلى حد غريب، وأما أن أفلاطون قد قبل وجود خلق منطقي للمثال، وأليس هذا هو طريقة الخلق الوحيدة المناسبة للنفس بالنظر إلى خلودها؟ وقد يقال إن "طيمائوس" تتكلم عن بداية للنفس وللعالم. ولكنه من المشكوك فيه كثيراً أن تؤخذ المحاوراة بالحرف فيما تقوله حول هذه المسألة. فكل المفسرين القدماء لأفلاطون اتفقوا فعلاً على أنه لم يفترض وجود بداية للعالم إلا كطريقة مصطنعة للعرض.

أما عمومية المثال وفردية النفس فإنهما لا يقيمان بين المثال والنفس فصلاً جوهرياً. ذلك أن المثال، وهي الموهوبة الحركة والحياة والفكر، موهوبة أيضاً الشخصية والوعى لنفس هذا السبب. هذا أولاً. ومن جهة أخرى، فإنه ما أبعد أن تكون العمومية هي الخاصية الجوهرية للمثال. فقد حاولنا في مقالة أخرى [حول تطور الديالكتيك عند أفلاطون] إثبات أن الخاصية الجوهرية للمثال ليست هي العمومية، بل هي الضرورة التي تجمع إلى بعضها البعض عناصره المتعددة، أي أنه ليس "ما صدق" المثال بل "مفهومه". فليس المثال عاماً و كلياً إلا لأنه بسيط، وهو أكثر عمومية كلما كان أكثر بساطة. والنفس ليست إلا مثلاً أكثر تعقيداً، وليس المثال إلا نفساً أكثر بساطة، أو فننقل على نحو أفضل: إن المثال كائن عقلي واع، أما النفس فهي وعى أحد الكائنات العقلية. وفيما يخص تأثير الجسم على النفس، فإنه لا يبدو أنه يمس النفس ذاتها إذا تكلمنا بدقة، أي باعتبارها العقل، وهو الذي يجب أن يعتبر هو وحده خالداً، وأنه هو والمثال سواء. ويمكن الرد بسهولة على الاعتراض القائل بأن المثال أصلى أما النفس فمشتقة، بأن المثال ذاته كائن مختلط، وأنه بالتالي ليس أصلياً بالإطلاق. لهذا فإنه لا يجب أن ندش من أن أفلاطون يتكلم حيناً عن بساطة النفس وحيناً آخر عن تعقدها أو عن تكونها. فليست



النفس بأكثر ولا أقل بساطة من المثال. وهي تحتوى كالمثال على الحد واللامحدود، على "الذات" و"الآخر"، وهي لها، كالمثال، "مفهوم" [بالمعنى المنطقي]. ولكن هذا "المفهوم" (compréhension) ليس عقبة أمام بساطة النفس العاقلة بقدر ما أنه ليس عقبة أمام بساطة المثال. ففي هذا وتلك عوارض وعلاقات، رغم أنه ليس فيهما أجزاء. هذا هو نوع التكوين [أو التركيب] الوحيد المتناسب مع طبيعة المثال والنفس، ولا شك أن هذا هو الذى تسميه "الجمهورية" بالتركيب الأبدع. فهو أجملها وأصلبها، لأن عناصره يجمع بينها رباط الضرورة، ذلك الذى تتكلم عنه محاوره "فيديون".

وهكذا، فإننا نلخص هذا البرهان الثالث على النحو التالي: المعقول يفترض، أو بالأحرى يتطلب، عقلاً، والموضوع ذاتاً. هذا العقل، وهو فكر المعقول الخالص، يجب أن يكون بسيطاً وخالداً كالمثال. وإذا نحن قبلنا نظرية المثال، وبغض النظر عن الصعوبات التى يثيرها هذا التصور حينما يتعارض مع تصور المحسوس وتصور المادة باعتبارها شيئاً فى ذاته، فإن الحجة فى ذاتها سليمة تماماً. والحق أنها أول برهان دقيق نلقاه فى "فيديون". وحجة الأضداد تفترضها، أما حجة التذكر فإنها تبرهن على وجود النفس السابق وليس على خلود النفس على أى نحو. وهكذا فإن آراء إيتسلر بخصوص الحجج الثلاث الأولى، والتى ترى فيها مراحل متعددة لبرهان واحد، وآراء بونيتز التى ترى فيها حجتين منفصلتين لكل منهما قيمته، لا هذه ولا تلك تبدو لنا مقامة على أساس قوى. فالبراهين الثلاثة منفصلة كل منها عن الآخرين، وذلك إذا وضعنا جانباً التحفظات التى يجب إصدارها حول البرهانيين الأوليين، ولكن هذين لا يمكن أن يكونا مقبولين إلا إذا كان الثالث مقبولاً. فهما يفترضان، وقد أدرك إيتسلر هذا محقاً، أن النفس الإنسانية جوهر متميز عن الجسد ولا يأتى عليها تكون أو تحطم. ولكن فى هذه الحالة، ماذا يمكن أن تكون إن لم تكن مثلاً؟

(٤) الحجة الرابعة، التى قارنها البعض بالحجة الوجودية [أو الأنطولوجية]، وهى التى تثبت الوجود من محض تصور الوجود، تحاول استنتاج خلود النفس من طبيعة جوهرها نفسه: فالتصور لا يمكن أبداً أن يتحول إلى ضده، ولا يمكن

لشيء تنتمي إلى جوهره خاصة معينة أن يقبل الخاصية المضادة. ولكن الحياة تنتمي إلى جوهر النفس، التي لا تستطيع، بالتالي، أن تقبل ضدها، أي الموت. وقد قارب بعضهم، محقين، هذه الحجة مع حجة محاورة "فايدروس" (٢٤٥ج، وقارن "القوانين"، ٨٩٤هـ، ٨٩٥ج، ١٨٩٦أ) حيث يلاحظ أفلاطون أن النفس، ما دامت موهوبة الحركة، بحسب جوهرها، وما دامت مبدأ كل حركة، فإنها يجب أن تكون خالدة. والواقع، كما تشير فقرة "السفسطائي" التي أشرنا إليها، فإن الحركة والحياة والفكر تتجاوز معاً في جوهر النفس، أو بالأحرى إنها النفس ذاتها. ولكن إذا فهمنا الحجة على هذا النحو، فما هي قيمتها؟ الغريب أن المؤرخين يرون فيها البرهان الحاسم الأخير في نظر أفلاطون، وكذلك أيضاً أنها أضعف البراهين. وإنه ليبدو لنا صعباً أن نقبل أن أفلاطون نفسه اعتبره برهاناً مؤدياً إلى النتائج المطلوبة، لأنه من اليسير أن نعترض، مستخدمين نفس الأمثلة التي استخدمها هو: النفس لا يمكن لها، وهي التي جوهرها الحياة، أن تصير ميتة مع بقائها نفساً، تماماً كما أن الثلج، الذي جوهره البرودة، لا يمكن أن يصير ساخناً مع بقائه ثليجاً. ولكن، كما أن الثلج يمكن أن يتوقف عن أن يكون ثليجاً وأن يصير ماءً، فكذلك النفس يمكن أن تتوقف عن أن تكون نفساً. بعبارة أخرى: فكما أن الشيء (substance) الذي سيتحقق فيه الثلج والبرودة يمكن أن يصير ماءً وحراراً، فكذلك الشيء الذي يتحقق فيه النفس والحياة يمكن أن يصبح ميتاً. أفلاطون توقع هذا الاعتراض، وجعل أحد الحاضرين يعبر عنه (١٠٣أ) قائلاً: ألم نقل إن الأضداد تتتابع ويولد بعضها من بعض؟

ويجب سقراط بهذا على نحو التقريب: لقد كنا حينذاك ننظر في أمر الأشياء التي تتحقق فيها الأضداد، وقلنا إن الموضوع الذي يحوز خاصية ما كان قد حاز من قبل الخاصية المضادة. أما الآن، فإننا نتحدث عن الأضداد أنفسها. فنحن لا ننكر أن عدداً زوجياً من الأشياء يمكن أن يصير فردياً إذا أضيف إليه العدد واحد، بل إن الزوجي نفسه يمكن أن يصير فردياً، فليس الثلج المادي المحسوس هو ما لا يمكن أن يقبل الحرارة، إنما هو مفهوم الثلج، أي الثلج في ذاته. وهكذا فإن الحجة لا تكون مقبولة إلا إذا لم تكن النفس خاصة لموضوع ما، أي إذا كانت شيئاً في ذاته، وإن يكن غير محسوس، أي إلا إذا كانت مثلاً. إذن، فالحجة الرابعة، كالحجتين الأولىين، تفترض الثالثة.

وصحيح أن أفلاطون يضيف مباشرة أن الأضداد المجردة، والتي هي في ذاتها، ليست هي فقط ما لا يقبل بعضها بعضاً، وإنما كذلك الأشياء التي جوهرها هذه الأضداد (٤، ١٠٤ب)، وهو هنا، وبصدد هذا، يستخدم أمثلة التليج والنار. ولكن أحد شئيين: إما أن هذه الإضافة تعارض معارضة جلية الإجابة التي أحجب بها على الاعتراض الذي قدمه أحد الحاضرين، وإما أنه يجب أن نفهم النار والتليج على أنهما النار والتليج في ذاتهما أو مثالاها، وأن نفهم، بصفة عامة، تعبير "ما يقبل الضد" [وهو تعبير موجود في النص المذكور] على أنه يعني أكثر المثل تحقّقاً والتي تحوى مثلاً أخرى أكثر منها بساطة، هذه الإضافة مفهومة على هذا النحو لا يمكن أن يكون لها غير هدف واحد: للتذكير بأن هناك درجات في التعقيد في "مفهوم" المثل، وأن غنى "مفهوم" النفس الإنسانية لا يمنعها من أن تكون مثلاً.

إذا كان لهذا التفسير قوة، وكان له ما يبرره، فإننا لا يجب أن نعتبر الحجة الرابعة في "فيدون" البرهان الذي يلخص كل البراهين الأخرى، "الوحيد الذي يتعدى مجال الاحتمال" [ليصل إلى مرتبة اليقين، وهو رأي إيتسلا]، وأن أفلاطون يعتبره برهاناً كاملاً حاسماً [وهذا رأي جومبرتز]. ولا يمكن نقضه، ليس هذا فقط بل ولا يجب علينا كذلك أن نرى فيه أكثر من مجرد ذيل (corollaire) تابع للبرهان الثالث. فهذا البرهان الأخير إنما هو الأساس المشترك لكل البراهين، ويمكن بيان ارتباطها معاً على النحو التالي: (١) المثل يفترض نفساً تكون الذات الذي موضوعه المثل. هذه النفس لا يجب أن يكون لها من مضمون إلا المثل. وهي يجب أن تكون بسيطة، أي بلا أجزاء، حالها في هذا كحال المثل، وبالتالي خالدة. (٢) وباعتبار أن النفس مثال فإنها لا يمكن، كما هو حال الأشياء المحسوسة، أن تصبح الضد لما يكون جوهرها، أي أنها لا يمكن أن تستقبل الصوت. (٣) التذكر يبرهن على وجود معرفة بالمثل سابقة على المعرفة الحسية، ولكن الذي يعرف المثل هو مثال. إذن فليس الجسد هو الموجود أولاً. (٤) النفس، باعتبارها مثلاً، أي شيئاً في ذاته، ليست مجرد خاصية [لشيء آخر]، إنما هي، على العكس من ذلك، جوهر (substance)، هي الموضوع الذي يتعاقب عليه، بدون أن يجرى تعديل على جوهرها (essence)، العرضان المتضادان: حياة في الجسد وحياة بغير الجسد.

وهكذا فإن كل الحجج المنطقية في "فيدون" تفترض الحجة الثالثة، وهذه تستنبط على نحو مشروع من نظرية المثل. ويقرر إيتسلر بحق أن هذه الحجج تتبع جميعاً من فكرة واحدة: "الوعي بالمثل... جوهر النفس الإنسانية"، ويشير بونيتز إلى أن مذهب المثل يُعرض له أو يُذكر به عدة مرات وفي أجزاء حاسمة من المحاور: فهو يظهر خلال البرهان الأول باعتباره الفرض الضروري لتفسير المعرفة، وعندما يشرع سقراط في تنفيذ الرأي الشائع الذي يعتبر النفس وكأنها انسجام للجسد، فإنه يقرر أولاً أن محدثيه متفقون معه على المبدأ: ألا وهو مذهب المثل ذاته، أخيراً فإن رواية تطور فكر سقراط، الذي سبق الحجة الرابعة، تقضي إلى مذهب المثل. ولا يمكن، في محاوره اعتنى مؤلفها بصياغتها كمحاوره "فيدون"، أن نرى في التأكيد على التكرار مجرد نتيجة للمصادفة.

وهكذا، فليس للبرهنة التي تقدمها "فيدون" من قيمة إلا تلك القيمة التي لنظرية المثل، وهي التي تستنبط منها. ولهذا السبب نفسه فإن لتلك البرهنة في نظر أفلاطون نفس القيمة تماماً التي تتمتع بها أكثر مبادئ مذهبه جوهرية. وهذا هو، على أية حال، ما يصرح به هو: فعندما يعلن سيمياس (١٠٧ أ)، بعد آخر حجة، أنه تبقى عنده بعض الشكوك، فإن سقراط ينصحه بالعمل على تعميق البحث في "الفروض الأولى"، وذلك، فيما يقول لمن كانوا حوله، بالسير وراء البرهان: ولكن ماذا يمكن أن تكون هذه الفروض الأولى إن لم تكن نظرية المثل؟

ومن الممكن أن يكون أفلاطون قد أخذ اعتقاده في الخلود عن مفكرى الدين وعن الديانات السرية. ومن الممكن أيضاً "ألا تبرهن حجج "فيدون" على ما كان يُطلب منها البرهنة عليه" [رأى روده]. ولكنه مما لا يمكن المحاجة فيه أننا إن نحن قبلنا نظرية المثل، فإن هذه الحجج تصبح مقبولة وتؤدي إلى النتائج المقصودة، وأنه إذا كان صحيحاً أن التصورات الدينية القديمة أوحى إلى أفلاطون بعقيدة الخلود، فإنه لا يقل عن ذلك صحة أنه أخذ هذه العقيدة لنفسه مؤسساً لها تأسيساً قوياً بقدر قوة تأسيسه لأهم مذاهبه. ومن هذه الوجهة للنظر، فإنه يكون قد برهن على خلود العقل برهاناً سليماً.

## الفهرس

- ٥ ----- تقديم الطبعة الثالثة
- ٧ ----- تصدير الطبعة الأولى
- ١١ ----- تقديم المحاوره
- ١٧ ----- مقدمة عامه
- ١٧ ----- ١- تمهيد (١٥٧-٦٤ب)
- ٢٤ ----- ٢- الدفاع عن أمل سقراط (٦٤ج-٦٩هـ)
- ٣٨ ----- ٣- البرهنه على خلود النفس (٦٩هـ-٨٤ب)
- ٦٦ ----- ٤- اعتراضات وشكوك (٨٤ج-٩١ج)
- ٧٤ ----- ٥- تعميق البحث من جديد : رد سقراط وبرهان جديد
- ١٠١ ----- ٦- الأسطورة (١٠٧-١١٥أ)
- ١٠٧ ----- محاوره " فيدون " لأفلاطون :
- ١٠٩ ----- ١- تمهيد (١٥٧-٦٤ب)
- ١٢٤ ----- ٢- الدفاع عن أمل سقراط (٦٤ج-٦٩هـ)
- ١٣٧ ----- ٣- البرهنه على خلود النفس
- ١٣٧ ----- (أ) ٦٩هـ-٧٢د
- ١٤٤ ----- (ب) ٧٢هـ-٧٧ب
- ١٥٥ ----- (ج) ٧٧ب-٨٤ب
- ١٧٠ ----- ٤- اعتراضات وشكوك (٨٤ج-٩١ج)
- ١٧٠ ----- ٥- تعميق البحث من جديد : رد سقراط وبرهان جديد
- ١٨٢ ----- (١٠٧-٩١د)
- ٢١٣ ----- ٦- الأسطورة (١٠٧-١١٥أ)
- ٢٢٣ ----- ٧- اللحظات الأخيرة (١١٥-١١٨أ)
- ٢٢٩ ----- ملحق أول : محاوره " فيدون "، هل هي محاوره معتمده لأفلاطون؟
- ٢٥١ ----- ملحق ثان : براهين خلود النفس في " فيدون "، تأليف جورج روديه





# أفلاطون فيديون (في خلود النفس)

## هذا الكتاب

يعتبر جمهور المؤرخين والفلاسفة  
محاورة "فيديون"، ليس فقط إحدى أهم  
محاورات أفلاطون، بل وكنزك إحدى التيارات  
الكبرى في الأدب اليوناني كله، وقد تم  
وتكره معاً مرتبة شديدة العزلة والتميز  
المباشر لهذه المحاورة عن النفس  
ولكنها تعرض كذلك لنظرية المعرفة  
والفلسفة أفلاطون في المعرفة والأخلاق  
ويزيد من تأثيرها أنها تحدث في شكل  
إطار رواية ما حدث في يوم إسطراباطوس  
الذي اعتبره أفلاطون شهيد الفلسفة.

Bibliotheca Alexandrina



0372008